JEAN DANIÉLOU, s. j.

MITOS PAGANOS, MISTERIO CRISTIANO

Título de la obra original:
MYTHES PAÏENS, MYSTÈRE CHRÉTIEN

Versión española
de
ENRIQUE MARTÍ LLORET

Depósito legal, B. 34.855 - 1967
Núm. de registro 7.870 - 67

ÍNDICE



En memoria de Daniel-Rops

PRÓLOGO

(7) Este libro pide algunas explicaciones. No se trata de un estudio técnico sobre la noción de mito y la de misterio. Empleo estas palabras en su acepción común. Por mito entiendo aquí el conjunto a través de las cuales los hombres han intentado expresar su conocimiento de Dios. Misterio designa la revelación que Dios ha hecho de sí mismo en el Antiguo Testamento.

El problema que pretende solucionar este libro es un problema de lenguaje ¿Cómo podemos hablar de Dios a los hombres de nuestros días? Es necesario encontrar el camino entre Dios que busca al hombre y el hombre que busca a Dios. Es necesario que el discurso sobre Dios encuentre el corazón del hombre, es decir, su experiencia interior. Y en particular es necesario que encuentre el corazón del hombre de hoy.

El presente libro es la expresión de esta búsqueda. Su contenido lo expresé primero en forma de conferencias. Tenía que hablarle de Dios a un auditorio de jóvenes. Por lo tanto en su mismo origen es un diálogo. De ahí su tono. Se trataba ante todo de fundamentar unas afirmaciones esenciales. Este libro insistirá sobre todo en esos fundamentos. Para tratar de los diversos puntos particulares ya existen los manuales de teología.

Ya había tratado este mismo tema en un libro, anterior, *Dios y nosotros*. Existen por lo tanto temas necesariamente comunes. Pero me he visto obligado a tratar de nuevo los (8) diversos problemas. Algunas reacciones, como la de Francis Jeanson, me incitaron a insistir sobre nuevos puntos. Se trata por lo tanto de una nueva etapa en la profundización de un mismo tema. Para desarrollos más

técnicos remito a ese libro anterior. En éste he mantenido sobre todo aquello que dependía de justificaciones fundamentales.

Conozco perfectamente los peligros que suponen una empresa de este tipo; soy el primero en comprender las críticas de forma y fondo que se me pueden hacer. Pero he querido correr estos riesgos porque en un tiempo en el que la existencia de Dios está combatida en tantos espíritus, urge más que nunca hablar — y hablar en este tono directo, que quizá se preste a la crítica de los entendidos, pero que puede ante todo llegar a los corazones. Y esto es lo que me interesa.

CAPÍTULO PRIMERO

EL SENTIDO DE LOS MITOS

(9) La primera impresión del encuentro del hombre con Dios a nivel histórico es la de las religiones antiguas, anteriores a la revelación de Dios en el Antiguo Testamento. En este sentido se puede decir que el hecho religioso aparece como un hecho humano, coextensivo con la historia de la humanidad. El ateísmo es un hecho moderno ligado a un determinado número de circunstancias históricas, a la vez sociológicas y psicológicas, a un determinado condicionamiento. Y desde este punto de vista, no está en conformidad con las exigencias fundamentales de la naturaleza humana. En cualquier hipótesis, es cierto que la religión es uno de los rasgos esenciales que caracterizan la aparición del "fenómeno humano" para hablar con Tailhard. Los etnólogos subrayan que lo que nos permite reconocer que nos hallamos en presencia de un hombre y no de un animal es por una parte la técnica, el instrumento, y, por otra parte, el culto, el rito. Este hecho humano de una cierta relación fundamental entre el hombre y Dios, lo históricamente al nivel de las religiones. El estado natural del hombre es por lo tanto el paganismo. El ateísmo es infranatural, el cristianismo es sobrenatural; el hombre es naturalmente pagano, es decir con una cierta referencia a Dios.

(10) Ahora bien, la gracia de Dios no destruye la naturaleza, sino que la desarrolla, de manera que el paganismo es purificado, transfigurado por la gracia de Cristo, pero no destruido. Y bajo este aspecto nos encontramos siempre en un determinado nivel de esta transformación. Es lo que por otra parte me hace ser cada vez más indulgente ante ciertas formas de cristianismo que a veces nos sentimos tentados de calificar como supersticiosas o paganas y que

corresponden a ese fondo pagano apenas transfigurado. A veces existe entre los intelectuales una voluntad de purificar totalmente el cristianismo de esos elementos que es demasiado inhumana y que convertiría la fe en una atmósfera tan rarificada que prácticamente sería irrespirable para la mayoría de los hombres. Cristo es el gesto de Dios, que viene a buscar al hombre allí donde él se encuentra para levantarlo hacia Dios. Viene a buscar a los pobres, y entiendo por pobres todas las categorías de pobres, y no simplemente los pobres de dinero. Viene a buscar a todos los pobres, los pobres humanos comprometidos en lo más espeso de la existencia humana, allí donde se encuentran, contentándose primero con muy poco. Pero ese poco ya es algo. Y si quisiéramos excluir de la Iglesia, como pretenden hoy algunos, a todos aquellos que no son militantes, terminaríamos por reducir la Iglesia a un puñado de miembros, excluyendo a todos aquellos que no son héroes y que sin embargo tienen el derecho de formar parte de la Iglesia.

Asumiendo de este modo al hombre religioso, el cristianismo asume las diversidades del hombre religioso. Y es la razón por la que la palabra de Dios, que es la misma para todos, y este es el universalismo de la fe, es recibida de modo diferente por un indio, por un africano, por un latino. Es decir que cada uno recibe esta única palabra de Dios según la forma de su religiosidad propia, y es lo que permite que los valores de las religiones se conserven en la revelación. Las diversidades de la Iglesia no son la expresión de las diversidades de la fe, sino de las diversidades en los modos de recibir la fe. Lo que hace que el indio que se convierte en cristiano permanezca perfectamente indio. Del mismo modo que nosotros que somos griegos, latinos o galos permanecemos perfectamente lo que somos. (11) Solamente tenemos la ilusión de creer que nuestro modo de ser cristiano es la única manera de ser cristiano. Siempre se ha tenido esta ilusión. Y es la razón por la que hemos querido imponer nuestro modo peculiar a todos los otros.

Podemos decir que este ha sido el error del colonialismo misionero. Es decir que lo que se puede criticar no es el hecho de importar el cristianismo sino el importar el cristianismo en su forma occidental. En este sentido hay que decir que las dificultades que la evangelización ha encontrado en diferentes países pueden ser perfectamente legítimas. Pero allí donde la palabra de Dios es

recibida según las formas propias de la sensibilidad de cada uno de los pueblos, no altera sino que por lo contrario realza todos sus valores. De donde en esto la importancia tan enorme de distinguir entre religión y revelación. Acabo de decir que es absurdo el cambiar de religión. Porque este paso constituye una promoción absoluta en que nada se pierde del estado anterior, sino que todo se asume en un plano superior. No es necesario rechazar, ni confundir sino situar.

Cristianismo y paganismo no son paralelos, sino complementarios. Representan dos momentos de la relación del hombre con Dios, siendo el segundo el de la revelación bíblica que es un don de Dios al hombre, viniendo Dios hacia el hombre que le busca. Esta relación es fundamental en nuestro diálogo con nuestros hermanos paganos para mostrarles que el evangelio que les anunciamos no les pide en absoluto que renuncien a lo que son, sino que representa solamente la culminación de lo que son. Y eso es lo que permite a Pablo VI el reconocer la autenticidad del hinduismo, no como revelación de Dios, sino como búsqueda de Dios, y de establecer por lo tanto un diálogo plenamente válido. Nos encontramos ante unas categorías fundamentales y que nos permitirán formarnos un juicio positivo sobre el valor de las religiones paganas, lo que vamos a hacer en la primera parte de este libro, sin minimizar en modo alguno la trascendencia de la religión cristiana. Y esto es lo importante.

Los mitos cósmicos

(12) El paganismo se desarrolla en dos planos: la búsqueda de Dios a través del cosmos y la búsqueda de Dios a través del hombre. O también: la naturaleza y la conciencia. No es necesario que diga que al hablar de estas cosas no estamos haciendo arqueología, sino que todo lo que decimos es plenamente válido en nuestros días, con esta sola diferencia, que nos llevará al final de esta exposición a plantearnos algunos interrogantes, que para el hombre moderno, el cosmos está aparentemente desacralizado, en la misma medida en la que el hombre ha adquirido por medio de la ciencia un dominio sobre el cosmos, de manera que para el hombre moderno parece difícil encontrar a Dios a través de la naturaleza. Para el hombre antiguo no había nada más sacramental, nada más revelador de lo sagrado que los astros, porque los astros eran la expresión de lo inaccesible. El mundo astral era una manifestación de lo divino. Ahora bien, en nuestros días el mundo astral, por lo menos a nivel

planetario — porque a nivel sideral estamos aún bien lejos de haberlo alcanzado —, a nivel planetario el mundo astral es un mundo del que progresivamente se apodera el hombre y al que en cierto sentido se despoja de su valor hierofánico. Por lo contrario, tendremos la ocasión de decirlo al terminar esta exposición, la esfera del hombre es hoy en día un punto esencial de reencuentro entre el hombre y lo sagrado. Las situaciones humanas límites, es decir el amor, la muerte, la libertad, son en nuestros días los puntos en los que el encuentro con la trascendencia es extraordinariamente posible. El pagano contemporáneo no es un pagano del cosmos, sino un pagano del hombre. Percibe en la experiencia humana un determinado elemento de trascendencia y de sagrado. Pero lo sagrado se percibe más bien en la experiencia del amor, o en la experiencia de la muerte antes que en la contemplación de las estrellas. Es un punto importante para (13) la distinción entre el paganismo moderno y el paganismo antiguo. Pero las dos formas son formas auténticas de paganismo. Y de hecho, como vamos a verlo, las dos formas existen ya en el paganismo antiguo.

Los mitos son ante todo la experiencia de una determinada manifestación de Dios a través del cosmos. El hombre pagano es el hombre a quien el mundo visible, a quien la naturaleza le habla de Dios, es decir, el hombre a quien el sol y su resplandor, la tempestad y el terror que le inspira, el rodo como signo de bendición, son portadores de una cierta presencia de Dios. Los maestros de la fenomenología de las religiones, Eliade, Otto, van der Leeuw nos han demostrado que con frecuencia nos hemos formado una visión caricaturesca de los paganos en la medida en que nos imaginamos que los paganos adoran los pedazos de madera esculpidos o las estrellas materiales. Para el pagano el elemento material es el signo, el símbolo y, empleando el término técnico que prefiere Eliade, la hierofanía, es decir la manifestación de lo sagrado, de una realidad trascendente y misteriosa. Es cierto que el paganismo degenera fácilmente en idolatría o en magia, es decir toma por fines lo que no son más que medios. Pero la idolatría y la magia lejos de ser constitutivos del paganismo son su per versión, y los grandes paganos auténticos, tanto los de la India, como los de Grecia y Roma, y bástenos nombrar aquí a Platón, a Plotino o a Virgilio, de ninguna manera son idólatras o magos. Son esencialmente unos

hombres religiosos y que precisamente representan las grandezas supremas en el orden de las grandes civilizaciones clásicas.

El pagano es aquel que reconoce lo divino a través de su manifestación en el mundo visible. La gran obra de Mircea Eliade constituye un repertorio de las principales hierofanías. Lo que es interesante es que en los diversos paganismos, africanos, australianos, chinos o griegos, las mismas realidades cosmológicas significan los mismos aspectos de Dios. Es lo mismo que afirmar que en realidad, sin ninguna influencia mutua de estos paganismos entre sí, llegan a las mismas experiencias y a una mitología que es análoga en todos ellos.

Esto nos muestra que existe un valor objetivo en los (14) símbolos, es decir que los símbolos nos designan objetivamente unos aspectos de Dios, unos su bondad, otros su poder, otros su santidad. Nos encontramos en un terreno fronterizo entre la teología y la poesía, porque el verdadero poeta es también el que capta la dimensión interior de las realidades materiales, es decir aquel para quien el sol no es solamente una explosión atómica, sino a la vez un signo del misterio. Esta es la razón por la que el conocimiento poético conserva siempre su valor aun en un mundo científico. No existe nada más absurdo que el creer que la ciencia elimina la poesía, porque la ciencia permanece cerrada para ciertas dimensiones de lo real que única mente la poesía puede alcanzar, y la intuición del poeta se conserva absolutamente verdadera cualesquiera que sean los progresos realizados por el sabio, es decir que nada es tan absurdo como el imaginarse que el conocimiento científico agote lo real. Es el error del cientismo. La pretensión de que la ciencia agote todo el conocimiento indica una indigencia intelectual prodigiosa.

Y esto no es solamente verdadero en el nivel de la revelación, sino en el mismo nivel de la experiencia ordinaria. Nos encontramos todavía en el nivel de la humanidad común, y no en el nivel cristiano al que nos referiremos más adelante. Nos colocamos en el nivel simplemente humano. Y lo que pre tendemos poner aquí es un humanismo auténtico e integral, tomando posición en contra de los pseudo-humanismos cientistas o ateos de hoy a los que les negamos absolutamente el derecho de ser humanismos auténticos en la medida en que se nos presentan como testimonios de una experiencia empobrecida del hombre. Esto no significa de ninguna

manera que opongamos las dos experiencias; rio creemos en absoluto que sea necesario tomar una posición en contra de la ciencia para exaltar la mis tica: pero afirmamos que precisamente el hombre completo es aquel que es capaz de tener una visión científica de lo real y por otra parte tener a la vez una visión religiosa de esa misma realidad. Es decir que las mismas realidades son susceptibles de un análisis científico y de una intuición religiosa, y que lo absurdo sería precisamente el creer que la explicación científica agota y absorbe la intuición mística.

(15) Nos encontramos ante unos problemas fundamentales, en los que es indispensable justificar con rigor de pensamiento unas posiciones que con demasiada frecuencia no se manifiestan sino como protestas afectivas. No se trata de defender aquí una determinada esfera de la sensibilidad contra la invasión de un determinado positivismo. Se trata por el contrario de mantenerse en el plano de una racionalidad integral, y de no reducir la racionalidad del hombre al aspecto científico y positivista de esta racionalidad sino de darle precisamente a este conocimiento religioso su dimensión científica mostrando que corresponde realmente a un aspecto del conocimiento del ser. Es decir que el conocimiento total de lo real implica también esta dimensión.

Esto mismo afirmábamos a propósito de ese hecho tan notable de la constatación, al término de las investigaciones sobre la historia de las religiones, de una especie de convergencia de todas las religiones paganas, sin ninguna influencia de las unas sobre las otras, en el reconocimiento en las mismas realidades del cosmos de símbolo de las mismas experiencias metafísicas y espirituales. Su inventario sería muy interesante, pero no podemos ahora entrar en esos detalles. Podemos por lo menos indicar algunos temas. Existen las hierofanías del mundo celeste que nos manifiestan el mundo estelar o planetario. El sol es una de las hierofanías esenciales en todas las religiones. Se presenta a la vez como la manifestación de la luz que disipa las tinieblas, pero también como aquello que hace posible toda vida por el calor que emana de él. Y en esto el sol no se adora en cuanto objeto material, sino en cuanto que a través de él se manifiesta una potencia a la vez iluminante y vivificadora. El sol es como un sacramento en el mundo pagano en la medida en que es un signo visible de una realidad invisible. Existe un primer

sacramentalismo que es el sacramentalismo pagano en el que los objetos materiales son ya unos signos eficaces. Y, si no son los signos eficaces de la gracia de Cristo, son signos eficaces de la manifestación del amor de Dios.

El Antiguo Testamento al principio y después el Nuevo Testamento no rechazarán esos signos, o más exactamente no (16) los condenarán sino en cuanto se convierten en objetos de ido latría. San Juan en el final del Apocalipsis nos dirá que en la Jerusalén futura «ya no habrá sol, porque el mismo Cristo será la luz». Sabemos que ya en el Antiguo Testamento al Mesías se le designa como *oriens ex alto*, como el sol que se eleva sobre el horizonte, como el sol de justicia. Todos estos términos se le aplicarán a Cristo, lo que hace que Cristo aparezca como el nuevo sol de la nueva creación, aquel del que irradia una vida que no es simplemente la vida cósmica, sino la vida sobrenatural y divina. Pero del sol del cosmos al sol de l nueva creación existe como un proceso ascendente y sucesivo; y si el sol de la primera creación es rechazado por el cristiano, no es en absoluto que se le considere corno carente de su propio valor, sino porque el resplandor del nuevo sol que es Cristo es tal que oscurece en cierto modo el resplandor del sol de la creación visible. Un cristiano es aquel que de tal manera está deslumbrado por la luz de Cristo que ya no se detiene en los símbolos cósmicos, no porque estos símbolos ya no tengan su propio valor, sino porque esos símbolos han sido superados infinitamente por el resplandor de un nuevo sacramento. Es ésta como una historia religiosa en la que no existe la negación, sino que, como dijo san Pablo a propósito de Moisés, se avanza de gloria en gloria. Es decir que la creación tiene ya su gloria, pero la nueva creación tiene una gloria mucho mayor. Y esta es la verdadera visión de las religiones paganas. ¿Por qué nosotros ya no somos paganos, sino precisamente porque el sol de Cristo se nos ha presentado mucho más deslumbrante que el sol de la primera creación, pero no porque este sol de la primera creación carezca de un gran valor?

Esto es particularmente verdadero tratándose del universo tal como nos lo da a conocer la ciencia contemporánea, y cuyas dimensiones prodigiosas, tanto en el tiempo como en el espacio, suscitan en nosotros ese vértigo, por decirlo como Gregorio de Nisa, ante lo que

nos desconcierta, nos desorienta, es absolutamente insólito, y que constituye un signo, una manifestación de lo que los historiadores de las religiones llaman «el absolutamente otro)>, es decir nos da un determinado sentimiento de la inmensidad de Dios. Yo cito con frecuencia, quizá (17) lo cite demasiado, pero lo aprecio de tal manera que no dudo en citarlo: es el principio de las *Elegías de Duino*, de Rilke. Dice a propósito de los ángeles: «. . .y si uno de ellos de repente me apretase contra su corazón, sucumbiría muerto por su existencia tan fuerte, porque lo bello no es nada más que el primer grado de lo terrible». Para Rilke, lo bello es a veces tan intenso que es insoportable. Y es realmente verdad. «Lo que puede revelar la desesperación secreta. Un sol que se pone en un cielo escarlata», como dice Péguy. Es decir que existen momentos en los que determinados espectáculos de la naturaleza son casi intolerables. Por otra parte con frecuencia nos apartamos de las cosas que pueden ser para nosotros ocasión de emociones demasiado violentas y preferimos las emociones más fáciles. Existen obras de arte que nos impresionan unos días y preferimos asistir a una opereta que a una sonata de Bach, porque la opereta no conmueve en nosotros las mismas profundidades. Sabemos que aceptar escuchar una sonata de Bach, es aceptar que se conmueva en nosotros un determinado grado de profundidad. Ahora bien, para Rilke, lo bello no es nada más que el primer grado de lo terrible. Es decir que lo bello no es más que el primer analogado de lo sagrado y nos da por lo tanto una idea de lo que puede ser la intensidad insoportable de Dios, si Dios se acercara demasiado a nosotros.

Por eso se puede decir en cierto sentido que la experiencia poética en el sentido pleno es un primer analogado de la experiencia mística. Digo la experiencia estética en sentido fuerte, es decir que hay en una determinada experiencia de lo bello en sentido fuerte algo a través de lo cual pasa ya un primer destello de la experiencia de lo sagrado. Y lo que decía de la experiencia estética es todavía más verdad de la experiencia mística. La experiencia mística nos causa temor, precisamente porque compromete en nosotros unas profundidades que no deseamos ver comprometidas. Tenernos miedo de Dios, como tenemos miedo de lo bello, como tenemos con frecuencia miedo de todo aquello que precisamente compromete en nosotros algo demasiado profundo, porque es mucho más fácil vivir

en la superficie de nosotros mismos que aceptar comprometer se en esas profundidades.

(18) Lo que precisamente debemos intentar encontrar de nuevo a través de todas estas cosas de las q estamos ha blando, es la experiencia de Dios en cuanto realidad concreta y existencial. No nos encontramos en el plano de una demostración racional, sino en el plano de una presencia del Dios vivo a través de sus manifestaciones en la naturaleza.. No se trata de una emotividad. En realidad se trata de una captación inteligible, de un contenido de conocimiento. Es absurdo el limitar nuestro conocimiento al conocimiento simplemente racionalista o científico. Hay en la sensibilidad o en la imaginación una captación de lo real infinitamente preciosa, con tal que la elaboremos en captación intelectual, no dejándola en el nivel de la afectividad evanescente, sino descubriendo su contenido noético, lo cual es verdad de toda experiencia. Hablaremos del amor, de la muerte, de las experiencias humanas, pero esto también es verdad de la experiencia de la naturaleza. Y aquí es donde me muestro escéptico, volviendo a lo que decíamos hace un momento, cuando se nos afirma que hoy en día el mundo está desacralizado. En realidad no lo está de ninguna manera. Para el hombre normal, el cosmos permanece todavía absolutamente sagrado. Podernos, es verdad, disponer del cosmos por medio de la ciencia. Pero el hombre completo es aquel que permanece sin embargo sensible a la experiencia poética y mística del cosmos, es decir aquel que es capaz de captar a través de las realidades cósmicas cierto conocimiento de lo invisible.

Noético significa que se trata de una captación por la inteligencia de algo real y objetivo. Y esto es lo que importa en el asunto del que estamos hablando. Con frecuencia los hombres de hoy consideran que no hay más objetividad que la científica y le niegan a la poesía el que sea objetiva. Para ellos todo lo que depende de la intuición poética depende de la pura subjetividad, es decir de un terreno en el que se puede decir cualquier cosa, en el que no se hace otra cosa que el proyectarse a sí mismo. Y, llevando las cosas al extremo, muchos de nuestros contemporáneos creen que la religión es de la misma manera algo subjetivo, es decir que su único fundamento es una necesidad personal, y de ninguna manera una realidad (19) objetiva, es decir válida para todos. El error está en pensar que no

existe otra captación de lo real que no sea la ciencia, y que todo lo demás no es captación de lo real, sino únicamente captación del yo. Ahora bien, la afirmación precisamente de todos los que creen en la inteligencia, es de que existen unos ejercicios de la inteligencia que están más allá de la inteligencia científica y que tienen un valor objetivo tan riguroso como el de la inteligencia científica.

La imagen de Dios

Pero la manifestación de Dios al hombre pagano no es simplemente una manifestación a través de los ciclos de la naturaleza, sino también una manifestación a través de los ges tos del hombre. El hombre es también una hierofanía, e incluso es la más maravillosa de todas las hierofanías. La misma Biblia nos dice en el primer capítulo del Génesis, que el hombre fue hecho a imagen de Dios. Y por lo tanto la imagen de Dios en el mundo es el mismo hombre, es decir que el hombre, en la medida en que es la obra maestra y la cumbre de la creación, es la más perfecta epifanía de Dios. En este sentido, considerando en primer lugar el problema al nivel de las religiones paganas, uno de los aspectos esenciales de las religiones paganas es el de mostrarnos realizados en un mundo primordial, lo que Jung llama el mundo de los arquetipos, todos los gestos humanos.

Los grandes gestos del amor o de la familia, del trabajo o del esfuerzo, de la paz o de la guerra, se encuentran ya existentes ante todo en el mundo de los dioses, antes de existir en el mundo de los hombres. El mundo de los dioses es una suerte de arquetipo del que el mundo de los hombres no es más que una reproducción. Inmediatamente tendremos que insistir en lo importante que es este punto de vista en el problema de los ritos, no siendo los ritos sino un modo de reasumir los gestos del hombre en sus arquetipos divinos. Es interesante hacer notar que la psicología profunda nos ha hecho ver que estos mitos expresan las constantes de lo más profundo (20) de la psicología. Es lo que explica que no podamos desentendernos de los grandes mitos antiguos, y que el mito de Edipo, o el mito de Alcestes o el mito de Orestes, o el mito de Antígona permanezcan continuamente como una fuente de inspiración, tanto para Racine como para Cocteau. Las situaciones se repiten, de hecho son en última instancia siempre las mismas. En este sentido se explica el carácter antropomórfico de los mitos. Al leer a Homero — la Ilíada y

la Odisea — nos sentimos como escandalizados al ver entre los dioses las mismas costumbres que entre los hombres. Pero existe en ello algo muy profundo ontológicamente en cuanto a la naturaleza humana.

Esto es muy importante desde el punto de vista de lo que yo llamaría los paganismos modernos. Y me explico. Yo he dicho, y lo sostengo, que el cosmos no está desacralizado, es decir que es falso afirmar que el mundo de nuestros días ya no nos pueda conducir hacia Dios, porque el hombre ha dado la vuelta a su alrededor. Mantengo que el hecho de ser hierofánico es una de las dimensiones del mundo visible y que, aun cuando haya sido explorado totalmente desde el punto de vista científico, permanece constantemente hierofánico desde el punto de vista poético. Me estoy refiriendo constantemente a las mismas categorías. Pero sin embargo es verdad y en esto debemos hacer algunas concesiones — que es más difícil encontrar a Dios en un mundo del que se conocen todos sus perfiles que encontrar a Dios en un mundo que es tanto más símbolo de la trascendencia cuanto más oculto está a nuestra captación. Es evidente que el cielo estrellado aparecía como una hierofanía eminente de la trascendencia, precisamente en la medida en que era inaccesible, porque trascendencia es precisamente lo inaccesible. Y ciertamente la inaccesibilidad de Dios no es la inaccesibilidad de las estrellas; la inaccesibilidad de las estrellas no es más que el símbolo de la inaccesibilidad de Dios. Pero es verdad que para el niño de nuestros días que sabe que vamos a llegar a la luna, la luna se encuentra en gran parte desacralizada, despoetizada. Y por lo tanto es verdad que la naturaleza manifiesta menos el punto de reencuentro con lo sagrado para el hombre de hoy que para el de (21) otras épocas, y que la ciencia ha conquistado un determinado número de cosas, no en el sentido esencial, pero sí de una manera real.

Voy a precisar más exactamente mi posición, porque sobre estos problemas se discute mucho hoy en día. Yo sostengo que todavía en nuestros días se puede ir hacia Dios a través de la naturaleza y que precisamente son los hombres más inteligentes los que son capaces de realizarlo. Mas es verdad que ello es tanto más difícil en la medida en que la naturaleza se nos presenta solamente como un campo de experiencia. Pero por el contrario, es verdad que hay algo

que se convierte para el hombre moderno cada vez más en un punto de contacto con lo sagrado, y es el mismo hombre, Es decir que el hombre de hoy se ha hecho sensible al hombre. Todo lo que se refiere al hombre, a la dignidad del hombre, a lo trágico de la condición humana, nos impresiona hoy en día de una manera extraordinaria. El siglo XIX ha consistido en una tentativa de reducir el hombre a la naturaleza, en no ver en él más que una simple manifestación de la evolución de la vida cósmica. Es todo lo que existe al nivel de los evolucionistas materialistas, todo lo que existe al nivel de un determinado marxismo materialista. Pero es verdad que hoy en día, los mismos hombres que son responsables de los destinos de la humanidad, los mismos que tienen en sus manos las riendas de la ciencia, se sienten cada vez más conscientes de la impotencia de la técnica para poder resolver los problemas del hombre y cada vez ven más al hombre como algo totalmente irreducible a la pura materia. Podemos decir que los sabios de nuestros días están cada vez más abiertos al misterio del hombre, que se impone por el mismo hecho del desarrollo de la ciencia. Creo que éste es uno de los aspectos de lo que constituye la actualidad de un pensamiento como el de Teilhard de Chardin, en la medida en que para él el fenómeno humano aparece como imponiéndose desde el punto de vista científico, es decir que el hecho de querer absorber al hombre en la naturaleza, de no hacer de él más que un accidente de la naturaleza, se nos presenta como imposible.

En el momento actual existe como un encuentro del sabio (22) moderno con el hombre, una interrogación que el mundo moderno dirige a las religiones, a las filosofías, preguntándoles qué es el hombre. Porque si no sabemos qué es el hombre, aunque dispongamos de unos recursos enormes, no sabremos qué hacer con ellos. Sabemos perfectamente que la ciencia igualmente puede construir que destruir. De donde surge ese problema fundamental: ¿qué es el hombre? Es uno de los problemas esenciales que se le han planteado al Con cilio. Es la pregunta a la que responde «La Constitución sobre la Iglesia y el Mundo Moderno». Plantear el problema del hombre significa el reencuentro de la ciencia con un determinado número de cosas que se le presentan como irreducibles. Voy a considerar dos. La primera es el encuentro de la ciencia y el amor. Todas las perspectivas demográficas, biológicas, sexológicas no agotan lo que es el misterio personal del encuentro

del hombre y la mujer. Porque este encuentro no depende solamente de la transmisión de la vida. El amor no es simplemente una ilusión que acercaría por un instante a un joven y una muchacha con el fin de propagar la vida para sumirlos luego en la nada. El amor para el cristiano supera el mundo de la transmisión de la vida biológica. Es el encuentro de dos personas que trascienden absolutamente el m de la vida. La experiencia del verdadero amor en este sentido es algo indudable.

El otro problema es el de la muerte. Está planteado por los mismos progresos de la técnica. Por una parte es posible acelerar la muerte: es la muerte dulce, la eutanasia; el hombre desaparece sin darse cuenta. Y la segunda posibilidad es la prolongación de una vida que ya no podrá resurgir al mismo nivel de conciencia. Ahora bien el uso de estas técnicas supone el haber tomado una determinada posición ante la muerte. Es verdad que en la medida en que la muerte no sea más que un descenso hacia la nada, cuanto más dulcemente se baje hacia esa nada, tanto mejor. Pero en la medida en que la muerte es el comienzo de la vida eterna y el enfrentarse con la muerte sea la ocasión para muchos hombres de cumplir con unos actos decisivos en su existencia, privarle a alguna persona de ese enfrentamiento con la muerte aparece como una cosa (23) inadmisible, porque es privarle de unas ocasiones esenciales, quizá la única ocasión esencial de ejercer su libertad. La mayoría de las personas pasan por la vida como rodean la existencia. Un retiro de ocho días nos permite ejercer la libertad y no eludir esas elecciones decisivas. Pero por lo menos la muerte obliga a todos los hombres a esa opción.

No hay que maravillarse de comprobar que si se quisiesen buscar hoy en día los mitos del hombre contemporáneo., tendríamos que buscarlos en las formas más valederas del cine. Las películas de un Bergman, las de un Buñuel se acercan al mito, en la forma del enfrentamiento del hombre con las situaciones límite. El hombre contemporáneo, que con frecuencia afirma que es el hombre del positivismo, es en muchos aspectos el hombre de la angustia metafísica. Pero esta angustia metafísica se encuentra esencialmente al nivel del hombre y su destino. Es decir que en las situaciones límite de su destino es donde el hombre moderno encuentre el misterio sagrado, mejor que por el cosmos. Es la gran diferencia entre el pagano antiguo y el pagano moderno. Aquella persona cuya

religión se sitúa esencialmente en el nivel de los mitos del cine contemporáneo todavía no es un cristiano, no es tampoco un judío, pero sí que es en muchos aspectos un pagano. Y para mí, afirmar que alguien es un pagano, es un gran elogio. El pagano está abierto a una inquietud por lo absoluto. No es un ateo en el sentido propio de la palabra, es decir aquel que definitivamente se ha constituido en su suficiencia.

CAPÍTULO II

LITURGIAS Y MÍSTICAS

(25) Quisiera, después de haber hablado de los mitos, decir unas palabras sobre otros aspectos constitutivos de los paganismos, primero de los ritos y después de las místicas. Podríamos decir que estos son las religiones. Los son su aspecto intelectual, doctrinal, 1 su aspecto cultural, las místicas son sus experiencias interiores.

¿Qué son los ritos? Si los mitos son el modo de expresar que el hombre está en relación con Dios, los ritos son el modo de realizar concretamente esta unión del hombre con Dios. Este es el objeto de los ritos de todas las religiones. Los ritos son los medios de entrar en comunión con lo divino, con lo sagrado. Por eso son un elemento esencial de las religiones. Por otra parte son siempre unas acciones simbólicas, pero consideradas como portadoras de una eficacia misteriosa. En este sentido, existe siempre en el rito un elemento de significación y un elemento de eficacia. El cristianismo definirá los sacramentos como signos eficaces. Un sacramento es un signo eficaz. Desde este punto de vista no hay ninguna diferencia en cuanto al género general, entre los ritos de las religiones paganas, los ritos del judaísmo y los ritos de la religión cristiana. El rito es siempre a la vez un signo y una eficacia. El problema consistirá precisamente en que el contenido es diferente, en que la eficacia de los ritos paganos y la de los ritos cristianos no es la misma, pero no consistirá en que no sean formalmente paralelas.

Los ritos paganos

(26) Y para poner inmediatamente unos ejemplos de lo que son los ritos en la mayoría de las religiones, la libación de agua, el hecho de esparcir el agua es una imitación de la lluvia, imitación que está

destinada a suscitar la lluvia. Es decir que cuando existe un período de sequía demasiado prolongado, se realizan unos ritos de efusión de agua sabiendo que esos ritos están cargados de una determinada eficacia, y que al realizar este rito se podrá determinar la lluvia. Nos encontramos aquí en un mundo particular, el de las correspondencias misteriosas entre las diferentes esferas de lo real. Estos ritos exigen que sean interpretados y plantean un problema interesante. Es indudable que éste es uno de los aspectos de las religiones paganas ante el cual el espíritu moderno se muestra más reticente, porque concibe todas las cosas exclusivamente en virtud de la causalidad eficiente, y no comprende la causalidad analógica, el hecho de que pueda existir una relación de causalidad como consecuencia de una relación no eficiente, sino simbólica.

En realidad, si nos preguntamos sobre los ritos paganos ¿poseen realmente una verdadera eficacia? Existen diversos tipos de explicación. Los cristianos más antiguos, que eran demasiado severos con respecto a las religiones paganas, tenían tendencia a interpretar los ritos paganos como algo surgido de la magia y a atribuirlos a una causalidad demoníaca. Es una de las explicaciones posibles. No es el rito como tal el que tiene una eficacia, sino que por medio del rito se rinde culto a uno de los poderes demoníacos y estas potencias son precisamente las que obran. Eso plantea una serie de problemas con respecto a determinadas prácticas que conservan un elemento ligeramente inquietante. Es verdad que la misma posición de la Iglesia con respecto a esas prácticas no llega a ser siempre totalmente clara. ¿Se trata de una comunicación con el demonio? ¿Se trata de algo totalmente natural? Siempre será verdad que este tipo de cosas atrae profundamente a muchos espíritus algo elementales. En América del Sur el espiritismo (27) ha adquirido un desarrollo extraordinario. Y todos sabemos cómo, aun en nuestros días, un considerable número de franceses y todavía más de francesas son sensibles al horóscopo. Son muchos los que le dan muchísima importancia al hecho de haber nacido bajo el signo de Aries o bajo el signo de Escorpión. Esto constituye una de las formas del paganismo de la modistilla francesa. Y en nuestro mundo, que se nos presenta tan positivista, las aspiraciones religiosas desviadas se lanzan sobre cualquier cosa. Pero es completamente inhumano el no tener ninguna aspiración religiosa. Y a esta modistilla que consulta el horóscopo, la siento mucho más cercana de mí que al intelectual que

no cree en nada. La muchacha se equivoca en la aplicación de su religiosidad, pero su mismo error es la expresión de que por lo menos existe un misterio que en vuelve la existencia, que no se reduce todo a un grosero positivismo. Por lo menos continúa siendo la expresión de un tipo de alma religiosa espontánea y natural.

Decía, por lo tanto, que puede existir un primer orden de explicación que consiste en la explicación demoníaca. Pero existe un segundo orden que consistiría en creer que hay real mente una causalidad que procede de la analogía y que el hecho de imitar la lluvia determina la lluvia. Esto obedece a una causalidad analógica que se encuentra en determinadas filosofías, o en las filosofías de la antigüedad, por ejemplo la astrología, o de la misma manera en determinadas religiones africanas. Pero esta interpretación como una especie de causalidad simplemente de este orden se nos presenta como poco convincente. No se ve en realidad sobre qué se podría funda mentar. Existe además una tercera explicación, que no es en absoluto mágica, porque lo propio de la magia, es el de intentar obligar a Dios, y esto es absolutamente contrario a la verdadera relación de Dios con el hombre. Pero el rito pagano puede concebirse de otro modo, es decir, el mito que imita en efecto la realidad que se desea ver realizada, es la expresión de la convicción de que el mundo no está gobernado por un determinismo ciego, sino que está bajo el gobierno de un Dios vivo. A este nivel el rito es la expresión de la creencia en la intervención de Dios en la vida del cosmos y en la vida del hombre, (28) es decir, en todo lo que constituye el fondo de los paganismos, lo cual en sí mismo es perfectamente válido.

¿Queremos decir con esto que el rito ha de de tener necesariamente una eficacia? Ciertamente, no. Y además, la experiencia nos demuestra perfectamente que no es así. Pero esto significa — y es lo esencial — que existe una relación con Dios, no solamente en el plano subjetivo, sino también en el plano objetivo, que el cosmos depende de Dios y que por lo tanto es legítimo pedirle a Dios que se manifieste, que manifieste su providencia a través del cosmos. Nosotros lo sabemos perfectamente, la oración que consiste en pedir a Dios su intervención en el orden de la naturaleza es oída muy raras veces. Pero a pesar de todo es perfectamente válida, Quiero decir que la oración del labriego pata que llueva y para que haga buen

tiempo y la liturgia de la Iglesia, que en los períodos de gran sequía tiene una oración especial, demuestran que la Iglesia rechaza la concepción en la que el universo sería considerado sin relación ninguna con Dios, antes que considerar que a través del orden del universo Dios interviene y se manifiesta. El hecho de querer disociar totalmente el cosmos de su dependencia en relación con Dios va contra lo que constituye la misma raíz de la fe religiosa, a saber, que siendo todo criatura, todo depende radicalmente de Dios.

Además de lo que acabamos de decir, Dios es muy parco en milagros. Y por lo tanto, lo que decimos no significa que se crea precisamente que Dios multiplique los milagros. Sino que significa algo que está muy arraigado en lo profundo del alma religiosa, es decir el saber que nos encontramos en las manos de Dios en todo y que es necesario saber confiar en Dios en todas las cosas, comprendiendo en eso incluso su propia felicidad en el orden natural. Sería absurdo que un niño no rogase a Dios pidiéndole la salud de sus padres. Sería una situación totalmente inhumana. Y cuando el niño ruega de ese modo, tiene totalmente razón. Esto no significa en absoluto que Dios vaya a hacer un milagro, sino que significa que la idea de que estamos en todas las cosas en las manos de Dios es la expresión de la actitud religiosa fundamental. El hecho de querer disociar los dos planos, es decir, de pretender (29) secularizar o laicizar totalmente la parte de vida natural de nuestra existencia y poner en cierto modo nuestra relación con Dios al margen de nuestra vida real es precisamente la negación de lo que constituye el fondo de la religión, a saber, que desde lo más profundo de nosotros mismos venimos de Dios y vamos a Dios, es decir que la relación con Dios lo recubre y lo abraza absolutamente todo en la existencia. Y en este sentido no hay nada más grave que un cierto dualismo, una determinada ruptura entre la esfera de la fe y la de la existencia temporal. No hay nada más grave en el mundo contemporáneo que el hecho de que exista esta especie de disociación entre el dominio de la fe que se referiría al conjunto de las prácticas religiosas, y toda una vida que se situaría sobre un plano que ni siquiera es pagano, porque, según mi vocabulario, ser pagano consiste precisamente en encontrar a Dios en todas las cosas, sino que se situaría en el plano de un laicismo, de un secularismo que desacralizaría absolutamente todas las cosas y que separaría a Dios de nuestra existencia cotidiana. En este sentido, el

rito, en cuanto es simplemente la expresión de la relación entre Dios y la vida cotidiana, es algo válido en el paganismo.

Ritos paganos y sacramentos cristianos

¿Cuál es por lo tanto el problema de la relación entre los ritos paganos y los sacramentos cristianos? A primera vista no puede dejar de maravillarnos, y con frecuencia es una de las cosas que inducen a un determinado sincretismo, el considerar esa extraordinaria semejanza entre los ritos en todas las religiones. En realidad, las expresiones exteriores de las religiones son siempre las mismas en todas partes. Los ritos son los mismos, es decir que el hecho de significar la comunión con Dios por medio de un banquete, el hecho de significar la comunicación de una fuerza misteriosa por medio de la unción con el aceite son cosas que son comunes a todas las religiones, porque en realidad estos ritos son la expresión de un simbolismo natural y es normal que se parta de este simbolismo natural para fundamentar un simbolismo religioso.

(30) De la misma manera en todas las religiones los tiempos sagrados y los lugares sagrados son siempre los mismos, las fiestas tienen siempre lugar en el mismo momento que son precisamente los momentos de las estaciones. En todas las religiones hay fiestas al principio de la primavera, las fiestas que nosotros llamamos pascua, hay fiestas en el tiempo de la cosecha, las que nosotros llamamos Pentecostés, hay fiestas en el momento de la vendimia, y desde este punto de vista es de lamentar que la fiesta judía de los tabernáculos que se celebraba en este momento haya caído en desuso en el cristianismo. Está la fiesta del solsticio de invierno que es Navidad y que es la más pagana de todas las fiestas cristianas, ya que como todo el mundo sabe no sabemos con exactitud la fecha exacta en la que nació el niño Jesús. En los evangelios no se nos dice nada al respecto. La fiesta de Navidad apareció en el siglo IV para sustituir la fiesta pagana que celebraba el momento en que la noche cesa de crecer y en el que el día comienza a hacerse más largo. Y por esta razón se situó en ese momento la fiesta del nacimiento de Jesús que es el sol naciente de la nueva creación. De la misma manera se ha demostrado que la fiesta de la purificación con el rito de los cirios o las candelas era una antigua fiesta pagana en relación con las Saturnales. La asunción está en relación con las fiestas fenicias de Tammuz.

Lo mismo ocurre con los lugares sagrados. Siempre se ha adorado a Dios en los mismos lugares. El Mont-Saint-Michel antes de convertirse en un lugar de culto pagano-cristiano, había sido ya un antiguo lugar santo de las religiones célticas. El Monte Carmelo está originariamente el centro de un culto que se tributaba a Astarté, que era la diosa fenicia de la vegetación. El profeta Elías expulsó a las sacerdotisas de Astarté, e instaló allí un lugar de culto judío. Y finalmente unas piadosas monjas se llaman hoy en día carmelitas sin sospechar siquiera que son las herederas de las sacerdotisas de Astarté y que esta denominación de su orden contemplativa significa de una manera maravillosa que el cristianismo trasciende las religiones paganas, pero asumiéndolas y no se avergüenza en absoluto de situarse en esta secuencia.

(31) Hay algunos que quisieran en nuestros días purificar al cristianismo de todas estas supervivencias paganas y echar al fuego el árbol de Navidad, los ramos, los huevos de Pascua. En el momento que se hiciera esto los niños se sentirían desilusionados. Ahora bien, como ha dicho Bernanos, los niños son los que tienen razón, en contra de los hombres, porque este hecho corresponde a la naturaleza. Un niño no tiene hambre de cristianismo, sino que tiene hambre de paganismo. Es decir el niño no tiene hambre de un mundo en el que sólo existan las cosas positivas, sino la profundidad del misterio. Ahora bien el niño tiene razón en creer que el mundo es maravilloso, es decir, que está lleno de presencias misteriosas. En este sentido los niños son naturalmente unos pequeños paganos. Y por esta razón siempre he afirmado que aunque el padre sea ateo, sería un crimen en él el que educara a sus hijos sin religión, porque haría de ellos unos niños desgraciados. La educación consistirá en hacer pasar al niño de ese mundo pagano al mundo cristiano, es decir en hacerle comprender progresivamente que en Cristo se manifiesta algo de Dios que supera todo eso que constituía esa primera captación del mundo, pero que aunque la supere no la destruye. Y esta sería la razón por la que sería realmente de lamentar, como lo hacen algunos puritanos de nuestros días, el querer eliminar de la existencia cristiana todos esos elementos paganos cristianizados.

Lo que realmente es importante es que los signos aun permaneciendo los mismos se cargan con una nueva significación.

En el interior de la religión de Israel, los ritos expresaban la manifestación de Yahvé, no como señor de la naturaleza, sino como Señor de la Historia. La Pascua para ellos no recordaba ya la renovación de las estaciones, sino la salida de Egipto, la liberación del pueblo de Dios, y al mismo tiempo realizaba de nuevo para el pueblo esa liberación. Es decir que en ese momento el ritmo se hace contemporáneo de un acontecimiento histórico en la eficacia de ese acontecimiento. Y así veremos que en el cristianismo la misa actualiza el sacrificio de la cruz. Ya la Pascua judía actualizaba en su eficacia la salida de Egipto. Esta idea de un acontecimiento salvador, porque nos encontramos aquí en la historia, pero de un acontecimiento (32) salvador cuya eficacia persiste a través de su imitación ritual, diferencia radicalmente el rito cristiano o judío del rito pagano colocándolo en relación, con la regularidad de los ciclos de la vida natural, sino en relación con las intervenciones de Dios en la Historia. Sobre este tema el lector podrá encontrar páginas excelentes en el libro de ROBERT ARON, *Les annés obscures de Jésus.*

Todo esto se encuentra de nuevo y en un tercer plano al nivel del cristianismo. Lo que se significa entonces es la acción salvadora de Cristo. Es decir que en este momento el mismo rito de la inmersión en el agua que al nivel de las religiones paganas significaba simplemente la renovación de la vida natural, y que al nivel de la religión judía significaba la participación en la acción histórica de la Pascua y la integración al pueblo de Israel, designa aquí, cómo dice san Pablo en términos propios, la imitación de la muerte y la resurrección de Jesús, que opera en nosotros el efecto de la muerte y la resurrección de Jesús. El bautizado se sumergía en el agua hasta los hombros. El sacerdote le preguntaba:

¿Crees en Dios Padre? El bautizado respondía, sí, y el celebrante le sumergía completamente. Y esto tres veces, en el nombre de las tres personas de la Trinidad. A este nivel el bautismo es la expresión de la entrada en la muerte y de la salida de la muerte. La muerte del hombre viejo y la creación del hombre nuevo. Es una configuración a la muerte y resurrección de Cristo, que opera el efecto de la muerte y la resurrección de Cristo. Eso es un sacramento. La causalidad sacramental es la de Dios que opera a través de este rito.

A través del sacramento, el hombre antiguo, el hombre viejo se destruye realmente. El que es sumergido, el que es entregado a la muerte, es el hombre viejo, y el que emerge, es el hombre nuevo resucitado que se reviste de la vestidura blanca, este vestido blanco que es la expresión de la gloria del bautizado. San Ambrosio nos dice en sus Catequesis que esta gloria es tan grande que los mismos ángeles no la pueden soportar. El vestido blanco simboliza la irradiación luminosa de la gloria del Espíritu que habita en este hombre. Y a continuación la unción con el aceite en la frente, la unción (33) real, significa y opera el don del espíritu que comunica los carismas de la realeza, del sacerdocio y de la profecía.

Pero lo que realmente es notable dentro de la línea de pensamientos que hemos querido poner aquí de relieve, es que sean estos mismos gestos y estos mismos tiempos y estos mismos lugares los que han sido primero le expresión de la religión cósmica, a continuación la expresión de la religión judía y que finalmente se convierten en la expresión de la religión cristiana. La pascua recapitula toda la historia religiosa de la humanidad y resalta que el cristianismo en este sentido es la culminación de la historia anterior y no precisamente una religión al lado de todas las otras religiones. Y digo que es una recapitulación si tenemos en cuenta que la Pascua es ante todo en la religión cósmica el aniversario de la creación del mundo que fue creado en primavera y que por consiguiente renueva el mundo ante todo en las mismas fuentes de la creación; que la Pascua es a continuación el memorial de la liberación de Israel y que por consiguiente recapitula toda la historia del pueblo antiguo; y que la Pascua es de una manera eminente el memorial eficaz de la muerte y la resurrección de Jesús, en quien la historia religiosa se perfecciona y culmina, y opera en nosotros realmente esa misma muerte y resurrección. Vemos pues ya claramente hasta que punto el cristianismo no se opone a la historia religiosa anterior, sino que por el contrario la asume por entero y la hace llegar a su perfección y a su culminación en sí.

Y todo esto nos conduce siempre a los mismos temas fundamentales sobre los que incansablemente vuelvo a insistir, porque son los que nos permitirán tener unos criterios para enjuiciar la relación entre las diversas religiones. Es una de las cosas que más faltan en nuestros días, en los que continuamente nos encontramos en la confusión

cuando se trata de definir la relación del cristianismo con el judaísmo o con las religiones paganas. Por lo tanto es indispensable tener unos criterios fundamentales y ser capaces de articular esos criterios, de manera que se nos conviertan en principios de juicio y por consiguiente nos puedan ayudar en la discusión con los demás.

La experiencia mística

(34) El tercer aspecto es la estructura de las religiones es la mística. Es el inmenso y apasionante problema, uno de los que más nos interesan, el de las místicas comparad E evidente que también aquí nos encontramos a primera vista en presencia de una extraordinaria analogía entre los testimonios de los místicos hindúes, de los místicos cristianos y los místicos musulmanes. Existen grandes místicos en todas las religiones. Es evidente que han existido en la India hombres que han te nido una extraordinaria experiencia de Dios. Existen los grandes místicos de la Grecia antigua, un Plotino que nos afirma que ha alcanzado muchas veces el éxtasis, es decir una unión con Dios más allá de todas las representaciones. Existen grandes místicos en el Islam, en particular Al Allá a quien Louis Massignon ha dedicado una tesis admirable y qué ha escrito di versos textos místicos de una gran belleza. Existen grandes místicos judíos, a través de lo que se ha llamado la Cabala o en obras como *La introducción a los deberes de los corazones*, Y es verdad que si comparamos estos textos místicos con los textos de san Juan de la Cruz, lo que nos maravilla a primera vista es su semejanza. Es decir que nos encontramos aquí ante una nueva dimensión del hombre religioso que es su dimensión experimental. El dogma es una expresión intelectual, el rito es una expresión activa. Aquí nos encontramos en el orden de la experiencia, de la captación interior de Dios por el hombre, al término de todo un esfuerzo de purificación y concentración.

Esta experiencia de Dios por otra parte tiene formas muy diversas. Tiene una forma común que es lo que se podría llamar la piedad es decir esa actitud interior de complacencia en Dios, de amor humilde a Dios, que encontramos en todas las religiones, que en la India se llama Bhakti. Esa experiencia religiosa personal, es decir la experiencia de una determinada relación del alma con Dios, se encuentra en todas las religiones bajo la forma de una de las estructuras fundamentales de la fenomenología religiosa que es la

oración. De hecho, la oración es algo universal, la actitud por la que el alma individual y (35) personalmente entra en comunicación con la divinidad o bajo la forma de adoración, es decir de esa especie de aniquilación del alma ante la trascendencia de Dios, o bajo la forma de la gratitud, que ante la belleza del mundo o ante determinadas alegrías de la existencia salta hacia Dios desde el fondo del alma. Se manifiestan unos sentimientos que son los más fundamentales del alma humana, anteriores a toda revelación positiva y en los que se manifiesta una autenticidad fundamental que expresa algo fundamentalmente valeroso.

Es un aspecto del patrimonio de la experiencia humana integral. La oración es uno de los grandes dominios de la historia de la humanidad, uno de sus reinos privilegiados. Si existe una historia de la ciencia, si existe una historia del arte, existe también una historia de la oración, desde los himnos sagrados de la India, hasta las oraciones que nos han conservado las religiones de la antigua Grecia, hasta los admirables textos que nos han legado el islam persa o el islam árabe. Y aquí es donde nos encontramos siempre con una comprobación que se nos impone con una especie de evidencia deslumbradora: un mundo empobrecido en esta dimensión sería un mundo que podría estar muy desarrollado a nivel de la experiencia interior y que en este sentido sería un mundo mucho menos humano.

Estamos hoy en día tan deslumbrados por el aspecto técnico del humanismo que nos olvidamos que este aspecto no corresponde sino a una de las dimensiones del hombre y que la oración constituye otra de sus dimensiones. Por otra parte es la protesta que países como la India no han dejado de hacer ante un Occidente que con mucha frecuencia ha traicionado su dimensión espiritual para quedarse únicamente con su dimensión científica. En este sentido, es perfectamente valido que un indio se considere más civilizado que un occidental, porque si la civilización significa el desarrollo del hombre en todos los niveles de su existencia, un mundo en el que no se hace oración, aunque técnicamente esté muy evolucionado, es un mundo menos civilizado que un mundo en el que se ora, aunque esté menos avanzado materialmente. Hemos citado la acción de gracias, hemos nombrado la adoración. Existe también la humilde oración de petición que es tan antigua como (36) la historia de la

humanidad y que es la expresión espontánea de la conciencia que tiene el hombre de su impotencia y de sus límites y de esta actitud absolutamente verdadera, aunque los puntos de aplicación puedan ser igualmente válidos, por la cual el hombre espera de Dios lo que puede realmente llenar su corazón. Las expresiones a veces son ingenuas, la oración de un niño tiene como objeto unas cosas que pueden parecer irrisorias. Pero esto no es obstáculo para la autenticidad de la misma actitud: es la expresión de ese movimiento fundamental de intercambio entre Dios y el hombre que es una de las dimensiones del humanismo.

Una vez más lo que el cristiano aporta a esta experiencia fundamental es darle a esta realidad humana existente su plena significación y perfección. Es decir que esta relación del alma con Dios permanece en el alma pagana como una búsqueda a tientas, vacilante. El cristianismo la asume conduciéndola a su perfección. Cristo es la oración atendida: Cristo es la persona en quien la inmensa aspiración de toda la humanidad hacia una unión íntima con Dios se encuentra de hecho realizada por el don total que el mismo Dios hace de sí mismo. Porque para estar unidos es necesario ser dos. Y si el hombre busca a Dios, es necesario también, para que se realice esa unión, que Dios se entregue. De lo contrario nos encontramos ante una búsqueda infinita y sin objeto. Ahora bien, Cristo es el don que el mismo Dios hace de sí mismo al hombre. Por esto podemos decir que Cristo es la oración atendida, la realización de la unión a la que siempre ha aspirado toda la humanidad. Y por otra parte es a la vez la misma oración que alcanza su suprema expresión de familiaridad total con la esfera de la divinidad, y eso por el mismo hecho de que en Cristo, como dice la epístola a los Hebreos, tenemos acceso al Padre, y que únicamente en el Espíritu Santo podemos decir: «Abba, Padre». En otras palabras, la tendencia de la oración a ser una familiaridad con un Dios Padre y lleno de amor, presentida en las religiones paganas, se encuentra de hecho en Cristo convertida en una suprema realidad, de manera que seamos llamados hijos de Dios y realmente lo seamos.

Esta experiencia interior se expresa en sus formas (37) supremas en lo que llamamos la mística. Quiero decir que la experiencia espiritual — la oración — está tan extendida como la misma humanidad. Hacen oración lo mismo los pecadores que los santos, los niños y los

viejos. Podemos decir que la oración es coextensiva con la experiencia humana integral. Pero la mística es algo más. Es el esfuerzo del hombre para llegar a una unión más perfecta con Dios, a fundirse con él. En este aspecto nos encontramos en todas las religiones ante un dominio muy importante, que se refiere a todas las formas de ascetismo, de técnicas de interioridad por las que los hombres en todas las religiones han buscado superar el terreno de la vida superficial, interiorizarse, recogerse, alcanzar un determinado silencio y un determinado abandono interior, para poder ser más capaces de unión con Dios. Una vez más todo esto no tiene nada de específicamente cristiano, e incluso diría que, llevadas las cosas a su límite, todo esto puede que no sea nada de específicamente religioso.

Para el budismo del Pequeño Vehículo por ejemplo, la mística consiste en separar el verdadero yo, es decir aquello que hay en nosotros de más profundo, nuestro núcleo más interior de existencia, pero no en entrar en comunión con un Dios personal. Pero lo esencial es siempre el esfuerzo por separarse de la agitación del mundo exterior y más profunda mente el liberar la voluntad de todos los deseos múltiples, de modo que se unifique el alma más allá de todas las cosas particulares. Esta mística tiene por lo tanto un carácter general. Sus formas son de hecho las mismas. Es una de las cosas que nos llaman la atención, tanto si se toma el Yoga hindú, el Zen japonés, la Catarsis neoplatónica, o los simples manuales de oración, la «práctica de la oración mental para los principiantes», siempre se trata de un mismo método.

El problema estará únicamente en que uno no se recoge simplemente por el gusto de recogerse, nos recogemos para algo. Y al nivel del problema de saber a qué cosa conduce ese recogimiento es donde se plantea la diferenciación entre las diferentes místicas. De hecho esta técnica puede ser simplemente un determinado modo de encontrarse a si mismo, de encontrar su ser interior, su verdadero yo. Es a grandes (38) rasgos lo que representaba la sabiduría estoica que era ante todo un determinado modo de sustraerse a la vulnerabilidad frente a los acontecimientos. El fondo del budismo en cierto sentido es muy simple: el problema del hombre está en escaparse del sufrimiento; el sufrimiento proviene del deseo; únicamente existe un modo para no sufrir, y consiste en

no desear nada; el que realmente está separado de todo, no sufre de nada, puesto que no quiere nada. Todo esto es una sabiduría quizá decepcionante, pero ciertamente de todos modos es una sabiduría.

Mucho más profundamente en el conjunto de las religiones paganas, la mística se nos presenta como un camino de unión con la divinidad. Si el alma entra en el interior de sí misma, es porque por ese camino encuentra allí, más allá de sí misma en cierto sentido, la fuente misteriosa de la que ella misma emana. Y en este sentido se puede decir que la experiencia interior se relaciona con la definición que hemos dado de todas las religiones, que son una búsqueda de Dios; pero en lugar de hacer la búsqueda de Dios a través de la contemplación del mundo exterior, se realiza a través del descubrimiento del mundo interior, es decir se encuentra a Dios a través de uno mismo. Y es una verdad totalmente real que nuestro ser interior, nuestra persona es algo que proviene de Dios, que surge de él a cada instante y que, como dice la misma Biblia, es en cierto sentido su misma imagen. Se trata por lo tanto de una especie de descubrimiento de Dios a través de sí mismo, por el descubrimiento de esa fuente misteriosa de la que surge perpetuamente nuestra vida.

Existe una determinada captación de Dios a través de esta experiencia interior. Y esta captación de Dios está esencial mente ligada al hecho de que entre el alma y Dios existe una relación fundamental, de manera que por medio de este volverse sobre sí misma, el alma puede encontrar una determinada presencia de Dios del que a. cada instante está surgiendo como su fuente. Porque existir es recibirse de Dios a cada instante. En el fondo de nosotros mismos, más allá de nosotros mismos, surge continuamente ese don que Dios nos hace de nosotros mismos a nosotros mismos. Y se comprende (39) perfectamente que en este retorno sobre sí mismo, cuando se han superado los estadios sucesivos de la sensación y de las cosas visibles, de la inteligencia y del razonamiento, cuando se ha alcanzado un determinado silencio y concentración, el alma encontrándose realmente a sí misma, precisamente más allá de ella misma, desemboca en algo que es ese más allá de uno mismo que nos describen los grandes místicos. Y todo esto corresponde a una experiencia perfectamente válida.

Místicas paganas y mística cristiana

¿La experiencia de los místicos cristianos pertenece a ese mismo orden? Ciertamente no. Los procesos psicológicos son muy semejantes, de la misma manera que los actos rituales eran más o menos los mismos, de la misma manera que las re presentaciones de los dogmas eran más o menos también las mismas. Pero nos encontramos de nuevo ante lo que constituye la esencia misma de la diferencia entre las religiones naturales y la revelación judeo-cristiana, es decir que la experiencia de la mística natural es simplemente la de una búsqueda de Dios. El alma por un esfuerzo de concentración llega a cierto sentido a superarse a sí misma y a desembocar en lo que Filón llamaba una búsqueda sin forma, pero que permanece en el orden de la búsqueda. La misma definición de la revelación consiste precisamente en ser el movimiento inverso, es decir una llegada de Dios hacia nosotros. Y lo que el místico cristiano experimenta, es la presencia en él de algo que le es dado y que de ninguna manera procede de él. La característica esencial desde el punto de vista de la diferencia entre las dos experiencias místicas, está en que las místicas naturales manifiestan una técnica de interioridad, de manera que por su propio esfuerzo el hombre termina por llegar al término mientras que la experiencia mística cristiana es esencialmente la de un don al que es necesario abrirse, pero que supera absolutamente todo lo que por sus propios esfuerzos el hombre podría llegar a captar.

Lo que caracteriza al hecho cristiano es el hecho de que (40) Dios se haya entregado. Es decir que en este nivel, la experiencia mística no es la búsqueda a tientas de una unidad funda mental en la que se aspira a disolverse, sino que es esencial mente el encuentro de un «tú», es decir de una persona viva con la que se entra en diálogo de amor y que se presenta por lo tanto manifestándosenos en su alteridad. El místico cristiano experimenta en sí esa especie de irrupción de una presencia extraña que le trastorna y con la que se siente atraído a entrar en una comunión de amor. Tenemos de nuevo un ejemplo del modo como el don de Dios en Cristo viene a asumir en cierto sentido la experiencia religiosa natural para llevarla a su superación. Usando las expresiones del P. de Lubac, no hay que se parar la mística y el misterio, es decir que la mística sin misterio, la experiencia religiosa, cuando no encuentra a Cristo, es algo

totalmente incierto. Es la impresión que nos dan con frecuencia por ejemplo las místicas orientales. Pero por el contrario, el misterio sin mística, es decir la fe cristiana, cuando no se convierte en oración e interioridad, corre el peligro de no ser más que un formalismo. Es el caso de todos los cristianos que no tienen una vida interior. Tienen el misterio, en la misma medida en que creen, pero no tienen mística, en la misma medida en que su fe no es interioridad.

Aquí es donde la comparación entre la ausencia de mis ticos en Occidente, y la presencia de místicos en Oriente, lleva a algunos occidentales a preguntarse si la verdad no está en Oriente y ha desertado del Occidente. Es el retorno hacia el Oriente que hemos encontrado en muchos de nuestros con temporáneos; es la razón por la que los ashrams de la India estén en parte poblados por viudas americanas, y de una manera general, por occidentales que buscan una interioridad liberadora. Pero esto es colocarse únicamente al nivel de la intensidad de la experiencia religiosa y no al nivel de la verdad de la fe.

Finalmente el misterio es más importante que la mística. Quiero decir que en última instancia, es la fe, como nos dice san Pablo, lo esencial, porque finalmente, Jesucristo es el que salva. No nos salvamos por la experiencia interior. La salvación no es algo que nosotros nos demos a nosotros mismos. El problema no está en encontrar el mejor bhiksu, el mejor (41) iniciador en los métodos de interioridad, porque finalmente el mismo bhiksu necesita ser salvado. Como dice san Pablo, todos han pecado y tienen necesidad de la gracia de Dios; y esto tanto el sabio más interiorizado como el vulgar pecador más exteriorizado; porque la que salva es la gracia y no la interioridad. Pero esta gracia que salva, viene a asumir los valores que son los del hombre y fructifica tanto más cuanto mejor religiosamente desarrollado encuentra un terreno. Y esta es la razón por la que los santos, aquellos a los que nosotros llamamos santos, son precisamente aquellos en los que la gracia que salva ha fructificado, porque ha encontrado una riqueza de interioridad muy grande, mientras que por el contrario, los que de ninguna manera tienen esta interioridad, la gracia se derrama sobre ellos, pero de una manera que permanece exterior, sin penetrarlos en el interior. Es decir que tendrán trabajo en el purgatorio. Es necesario que la

gracia nos haya rehecho y vuelto a tomar totalmente. Por eso la oración es como llevarle la delantera al purgatorio.

Esto es muy importante, porque uno de los errores más burdos de los hombres de nuestro tiempo, es precisamente el de creer que es la mística lo que importa. Es la actitud de aquellos que dicen: importa muy poco el dogma en el que creéis, lo importante es que seáis hombres interiores. Ahora bien, precisamente estamos afirmando todo lo contrario. Lo esencial es que Jesucristo nos trae la salvación, y esto es en realidad la única cosa que salva. Ser hombres interiores, es necesario intentar serlo lo más posible, se hace lo que se puede.

Pero esta es la grandeza de la afirmación cristiana, que la salvación se les ofrece también a los pobres, es decir que la salvación no es simplemente el hecho para una pequeña elite de ascetas refugiados en las montañas sagradas, sino para todos aquellos que crean en Jesucristo. Esta es la razón por la que lo que realmente importa es esta actitud fundamental de humildad que hace que nos abramos a la fe de Cristo. De todo lo demás, repetimos, cada uno hace lo que puede. Quiero decir que no depende siempre de nosotros el dedicarle a la oración el tiempo suficiente para que el misterio se haga mística en nosotros.

(42) La misericordia de Jesucristo consiste en que la salvación no esté reservada únicamente para los místicos. Y esto es lo admirable. Para los budistas o para los neoplatónicos, la salvación está reservada para los místicos, los que se salvan son los místicos. Para nosotros, no. Los salvados son los que habrán confiado en el gesto de amor de Dios en Jesucristo, tanto si han sido místicos o no. Pero repetimos un vez más, es necesario intentar serlo, cada uno en su nivel. No místicos que necesariamente tengan que tener éxtasis. Sino que la necesidad de interiorizar nuestra fe es en efecto un deber grave. Por esa interioridad la fe se hace verdaderamente personal. Pero es necesario poner las cosas en su lugar, no confundir los terrenos, y esto es lo que estamos intentan hacer. Es necesario poner los límites allí donde están. Y el problema que acabamos de esbozar es uno de los que nos encontramos con más frecuencia. La objeción se nos presenta a primera vista aplastante: existen hombres santos en el budismo y hay también santos en el cristianismo. ¿Por qué es necesario ser cristiano, silo importante es

ser un hombre santo? A esto es a lo que hay que saber responder; y la respuesta es precisamente la que acabamos de decir, a saber que la salvación es ese acto gratuito que se nos da en Jesucristo y no algo que resulta de la perfección de una técnica de interiorización, porque entonces estaríamos precisamente en lo que con san Pablo, san Agustín, Lutero, Pascal —en este plano tanto los católicos, los protestantes como los ortodoxos están todos de acuerdo— todos hemos rechazado, a saber que la salvación sería obra de los hombres y no la obra de Cristo. El fundamento, el punto de partida de todo, es la afirmación de san Pablo en la epístola a los Romanos: «Todos han pecado y tienen necesidad de la gloria de Dios». Es decir que ante la salvación todo el mundo está en el mismo plano. No nos salvamos ante todo por causa de nuestros méritos, nos salvamos por causa de nuestra fe. Lo esencial es precisamente que aquello que de hecho es esencial, a saber que Jesucristo ha venido al mundo para arrancarnos de la miseria de la que nosotros no podíamos salir por nosotros mismos, sea creído realmente por nosotros.

Y esta es la razón por la que la religión no salva. La (43) religión es la búsqueda de Dios, como hemos dicho. Pero el abismo que separa al hombre de Dios, y que el hombre no puede franquear, únicamente Dios lo ha franqueado, y eso es Cristo. Ahora bien, lo esencial es que esto se haga. Pero esto ya se ha hecho. El abismo ha sido franqueado. En Cristo tenemos acceso a Dios. Nosotros lo creemos y nos salvamos por esa fe. Hay muchos hombres que no lo han podido creer, o porque han vivido antes de Cristo, o porque, en nuestros mismos días, lo ignoran. Todos ellos también podrán salvarse, pero se salvarán también ellos por la acción salvadora de Jesucristo. Habrá millones de hindúes que se salvarán, pero no se salvarán porque hayan practicado el yoga. De esto se trata esencialmente. Esta es la idea que es necesario eliminar definitivamente. No es el yoga el que salva, es Jesucristo. Y por lo tanto los hindúes que se salvarán será porque el Verbo de Dios ha venido al mundo, y que en su inmenso amor, reunirá a la vez a todos aquellos que lo han conocido, que han creído en él, y también a todos aquellos que, no habiéndole conocido, sin embargo fueron hombres de buena voluntad. También ellos serán salvados por Jesucristo y descubrirán entonces en la luz de la visión el significado de esta acción de Jesucristo a quien no conocieron sobre la tierra.

CAPÍTULO III

LA CRISIS DE LOS MITOS

(45) La religión es el terreno de la búsqueda de Dios, búsqueda de Dios que, como hemos dicho, pertenece al fondo del alma humana. Pero buscar a Dios no significa encontrarlo. Por otra parte, ese Dios que se encontraría buscándole, ¿seria realmente el verdadero Dios? Quiero decir: ese Dios que estaría a nuestro alcance, ¿sería realmente el verdadero Dios? Este es precisamente el problema que nos planteamos.

Ya hemos afirmado diversas veces que las religiones son algo totalmente válido. Son la expresión del hombre religioso, y para nosotros, el hombre es religioso por naturaleza. Esta alma religiosa es la que se expresa bajo todas las diversas formas del paganismo, históricas en el pasado, o futuras en todas las formas de búsqueda de Dios que encuentre el mundo del mañana. Pero por otra parte, esta búsqueda es una búsqueda a tientas; es el hombre el que en presencia del misterio que busca, intenta expresarlo, captarlo. Pero nunca lo consigue. Es lo que dice san Pablo al hablar de una búsqueda a tientas. De hecho la religión natural no se encuentra en su estado puro. Como ha dicho Emil Brunner, el teólogo protestante suizo, «no existe ninguna religión sin su profunda verdad, no existe ninguna religión sin su profundo error». Y de hecho, cuando consideramos el hinduismo o las religiones africanas, siempre nos encontramos admirados a la vez de encontrar a cada instante unas sorprendentes intuiciones religiosas, e inmediatamente, unas extravagancias o (46) aberraciones que nos maravillan y nos impresionan. Existe siempre una especie de mezcla, porque es la obra del genio humano. Es evidente que cuando se trate de la revelación judía o cristiana, el problema será totalmente distinto,

porque aquí no nos encontramos ante una creación del genio del hombre como son las religiones. Las religiones son las creaciones más grandes que ha podido hacer el genio humano, más grandes que las de la ciencia. Pero no pasan de ser creaciones del genio humano. No nos encontramos en presencia de algo que tenga la autoridad del mismo Dios.

Es la razón por la que es tan importante cuando se las estudia, distinguir lo que es verdad de lo que no lo es. Siempre presentan desviaciones. Estas desviaciones las podemos reunir en tres principales, que corresponden prácticamente a los tres grandes grupos de religiones paganas. La primera es el politeísmo que es la forma de desviación popular. Ya lo hemos dicho: para el hombre pagano todo está lleno de presencias divinas, las encinas y las fuentes, las rocas y el rayo, el cielo estrellado y el silencio del bosque. Y hemos dicho que es muy humano el ser sensible a todas estas cosas. Pero es fácil la degradación de una presencia de Dios, a través de las hierofanías, a una divinización de las mismas realidades del cosmos. Es la genealogía del politeísmo que nos da san Pablo al principio de la epístola a los Romanos. «Desde los orígenes del mundo, los hombres han podido a través de su obra conocer a Dios, pero se apartaron del verdadero Dios para adorar las serpientes, las aves y los reptiles». Con esto hada alusión a cosas muy concretas. En Canaán se adoraba a las serpientes, en Egipto se adoraba el ave sagrada.

Hay en esto una confusión entre las cosas creadas y el Dios creador. Es lo que se llama la idolatría. La idolatría consiste en tratar como divina la realidad creada. Es una confusión entre el dominio de lo creado y el dominio de lo increado. Se nos presenta como la gran desviación popular. Es la razón por la que los autores cristianos o la Biblia son tan severos con el paganismo. Para ellos el paganismo es el politeísmo, porque el paganismo está siempre más o menos mezclado de politeísmo. En un medio cristiano, podemos ser más (47) indulgentes, porque estamos menos tentados de politeísmo. En cierto sentido, estaríamos casi por el contrario tentados a perder lo que permanece de válido en el paganismo. Es decir el carácter sagrado del cosmos. Por esta razón existe siempre un equilibrio muy delicado. Pero repito una vez más, para nosotros el peligro no consiste en adorar demasiado. Por el contrario el peligro está en no

adorar nada. El politeísta es aquel que adora demasiado, que pone divinidad allí donde de hecho no la hay. En cierto sentido, la tentación politeísta tiene fácil explicación. El mundo del politeísmo, ese mundo poblado de presencias sagradas, tiene algo de seductor. Es un mundo poblado de presencias divinas. Hay en ello una especie de experiencia. Ese rumor de los dioses que el pagano percibe en el bosque o en el mar, casi podríamos percibirlo realmente. Se han reemplazado los dioses por los ángeles, para expresar de alguna manera ese espesor espiritual del cosmos, pero precisamente, no al nivel de divinidades subalternas, lo que es un absurdo, sino al nivel de criaturas que representan un mundo intermediario.

El panteísmo

La segunda desviación es mucho más importante y mucho más fundamental. Es el panteísmo. El panteísmo que es la tentación metafísica. En la misma medida en que el politeísmo es la tentación popular, el panteísmo es la tentación intelectual. Y hacia el panteísmo han ido a desembocar las religiones superiores. En el panteísmo desembocan el hinduismo y el estoicismo.

Es fácil de explicar esta tentación. Está en la línea de una de las tendencias del espíritu humano hacia la reducción última a la unidad. El fondo del panteísmo es la idea de una unidad fundamental de todas las cosas, unidad en la que las fronteras entre Dios y los hombres desaparecen. La creación se presenta como una emanación de la substancia divina, y tiende a reabsorberse en ella, siguiendo un movimiento de desarrollo y de recogimiento. La creación no es otra cosa (48) que el mismo Dios. Pero Dios existe en dos estados, un estado concentrado, y otro estado diluido. Pero es la misma cosa. Todo es la misma cosa. La consecuencia evidentemente es muy importante. Nosotros somos naturalmente Dios, nuestro ser es divino. Y nos convertimos en ese Dios que somos cuan do vamos de lo exterior y múltiple hacia el interior y el uno. En el fondo, encontrar su propia unidad, es finalmente coincidir con la unidad absoluta, en la que últimamente nos reabsorbemos.

Esta es la razón por la que las místicas panteístas son siempre místicas de la reabsorción en el uno. Conservar su individualidad es permanecer en la imperfección. La persona se presenta como una especie de limitación. El verdadero Dios es impersonal. Y

precisamente superando los límites de la vida personal es como terminamos por alcanzar la unidad fundamental y radical. Este es el fundamento y fondo último de la mística india. El «atman», es decir el alma individual, es una manifestación de Brahman, es decir del alma absoluta. Y el atman está destinado a disolverse en el Brahman.

Podemos decir que en este aspecto nos estamos acercando a la originalidad radical del Dios cristiano, en sus dos puntos esenciales, la Trinidad y la creación. Todo lo que acabamos de decir se opone a estas dos afirmaciones fundamentales. En efecto, para la Biblia, la criatura es radicalmente distinta de Dios. Es lo que se llama la trascendencia. Existe un abismo entre el uno y el otro. La criatura tiene su origen y fuente en Dios, pero no como una especie de desarrollo de Dios, sino como habiendo sido puesta por un acto libre por Dios delante de sí. La criatura es radicalmente otra y ni puede de ninguna manera apropiarse a Dios, que está totalmente más allá de todas sus fuerzas de captación. La idea de la trascendencia, del carácter inaccesible de Dios, y del hecho de que nosotros no podemos poseer a Dios a no ser que Dios se nos dé libre mente, pero que de ninguna manera nos es posible apropiar nos de él, porque somos precisamente de otra naturaleza, es lo que constituye la diferencia, fundamental entre todas las doctrinas panteístas y la religión judeo-cristiana.

En esta perspectiva aparece un segundo aspecto. Y es que (49) la unión con Dios es esencialmente un encuentro de amor entre dos personas. Dios es personal que pone ante sí un hombre personal. Por consiguiente, la unión consiste en el don recíproco. Y, por lo tanto, la debe permanecer siempre, para que el amor pueda permanecer. Es decir que la desaparición de la diferencia por la fusión en la unidad es algo que destruye el amor, porque para amar es necesario ser dos. Ahí es donde aparece el fondo más íntimo del misterio cristiano. No solamente se trata de una relación personal entre Dios y su creación, sino que Dios es eternamente no dos, sino tres. Es decir, que el amor es coextensivo al ser. Es decir que, — y esto es una diferencia radical de metafísica —, el fondo del ser no es una unidad en la que todo se resolvería finalmente, la oposición no está entre lo uno y lo múltiple, sino que el tres forma parte de la estructura de lo absoluto. El tres es contemporáneo del uno. El

absoluto es a la vez lo uno y lo otro, uno y tres. Es decir que el absoluto es amor. Este es el fondo de la revelación cristiana. Y es un absoluto paradójico para la metafísica. Porque todas las metafísicas le conceden la primacía a la unidad; para todas las metafísicas, la multiplicidad es una imperfección la paradoja de la revelación cristiana, está en que la Trinidad, es constitutiva del absoluto. Pero jamás ninguna inteligencia humana hubiese podido llegar a alcanzar esta verdad. Si el amor y la Trinidad son constitutivos del absoluto, el valor de la persona humana y la concepción de la relación con Dios, como una relación inter-personal de amor y no como una disolución en la unidad, se nos presentan como una consecuencia natural.

Y esta es la razón por la que nos encontramos con dos tipos de pensamiento radicalmente diferentes, lo cual no le resta nada, repetimos una vez más, a lo que tenía de válido esa nostalgia de unidad, sino que nos manifiesta otra dimensión del ser, que nos hace penetrar mucho más profundamente en los abismos del misterio. Y esto es la Revelación, que nos hace tocar, más allá de la búsqueda que caracterizaba las religiones paganas, la manifestación de ese fondo mismo del ser. Es el mismo abismo, inaccesible a nuestras fuerzas, el que se revela, el que se «des-vela», el que de ese modo se nos manifiesta.

(50) La creación no procede de un desarrollo necesario de Dios, sino de un acto totalmente libre, y por otra parte, la existencia que se le confiere tiene consistencia, de manera que nos encontramos ante un Dios personal y libre y ante la persona humana. A este nivel la relación con Dios se nos presenta con una luz totalmente diferente. No es una especie de re- absorción final en el uno o en el absoluto; sino un diálogo de amor eterno por el que Dios nos pone en la existencia dándonos una consistencia propia para hacer de nosotros el Dios al que él comunicará sus dones.

Y más allá de este diálogo de Dios con el hombre y por lo tanto de esta metafísica del amor, la revelación cristiana, al introducirnos en el abismo del ser inaccesible a nuestra propia razón, nos hace penetrar esta realidad misteriosa, que el absoluto es en sí mismo tri-personal, es decir que el amor es contemporáneo del ser. Y esta es la última palabra de la meta física cristiana. El ser es amor porque el ser está eternamente hecho de un intercambio de amor. Esto supera

absolutamente todo lo que la razón humana abandonada a sus propias fuerzas puede alcanzar. Es precisamente ese abismo en que nos introduce la revelación de Cristo, donde las personas, que son ese abismo, vienen hacia nosotros para introducirnos ellas mismas en ese fondo mismo del ser que es precisa mente lo que ellas son en sí mismas. Y todo el misterio cristiano es finalmente esto, es decir, esencialmente vida trinitaria, a la vez descubrimiento de la misteriosa Trinidad y llamada a participar en esa vida de la Trinidad haciéndonos en el Hijo único hijos del Padre y templos del Espíritu.

Es la razón por la que se puede decir que todo cristianismo se resume en la revelación de la Trinidad. Pero también será necesario comprender cuál es el significado profundo, radical, en qué medida todo esto concierne a nuestra existencia y resuelve todos los problemas fundamentales. Porque todo amor -y el amor es esencialmente lo que nos da la llave de nuestras existencias- reposa sobre el hecho de que el ser es substancialmente amor. Cristo dirá, al final de su oración sacerdotal, en ese texto que es su último testamento, dirigiéndose a su Padre: «Que todos sean uno como nosotros somos uno; (51) yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad», es decir pondrá como modelo para la unidad de los cristianos en la comunidad eclesial, la unidad de la Trinidad en esa comunidad trinitaria. Nos mostrará que a lo que somos llamados es a una participación en lo que constituye el mismo fondo de la existencia. Y es lo que nos hace comprender que el cristianismo no es algo que se sobreañada a la realidad, sino que es la visión que penetra en los abismos de la realidad, es decir, en otros términos, que es la visión más profunda. Esto no significa que no exista una realidad para las visiones más superficiales sino que en la revelación somos verdaderamente introducidos en los abismos más profundos de la realidad.

El dualismo

Queda por fin una tercera desviación de la que vamos a. decir unas palabras. Es el dualismo, es decir la concepción según la cual existirían dos principios, un principio del bien y un principio del mal. Una vez más, como siempre, esta desviación tiene apariencias de verdad. Es irrefutable que existen en el mundo, tal como se nos presenta, unas fuerzas del bien y unas fuerzas del mal, y que nosotros mismos nos sentimos profundamente divididos entre esas

fuerzas que se oponen mutuamente. El dualismo pretende ser una explicación de este dato evidente. En sus formas más extremas pone dos principios que están en el mismo plano, tanto si se trata de dos divinidades, como en el iranismo, como de la oposición del espíritu y la materia, como en el platonismo. Pero de hecho, lo que se da con más frecuencia es el dualismo subordinado, con sus diversos matices de los cuales algunos son verdaderos. Nos otros creemos ciertamente en la existencia de las fuerzas del mal. En este sentido el cristianismo implica un determinado dualismo, no ciertamente en el nivel de los principios constitutivos de ser, porque el único principio absoluto es el bien, sino en el nivel de una degradación, de una deformación del ser creado. Por consiguiente no existe en absoluto en el nivel de (52) Dios, sino en el interior de la creación. Las fuerzas del mal son fuerzas buenas, que se han pervertido.

El problema que se nos presenta aquí es el del nivel en que se sitúa la perversión. Aquí es donde nos encontramos en una de las formas más importantes del dualismo, la del gnosticismo antiguo que se convirtió inmediatamente en el maniqueísmo. La idea en ciertos aspectos es seductora. Los gnósticos parten del hecho de que este mundo está mal hecho. Existe en ello una especie de evidencia. El mundo da la impresión de lo absurdo y lo arbitrario. Con frecuencia los desgraciados son los hombres honestos, y los malos son los que tienen éxito. ¿Por qué existen niños que nacen enfermos? Los gnósticos sacaban la consecuencia de que este mundo no podía haber sido hecho por un Dios bueno e inteligente. Estaría hecho por una especie de demiurgo inferior. El mundo mismo, tal cual es, formaría parte de esas realidades degradadas. Los gnósticos sacan la consecuencia que, estando mal hecho el mundo, es necesario liberarnos de él y que lo que se nos ha revelado en Cristo es una condenación radical de este mundo.

La perspectiva cristiana es diferente. Considera que este mundo es bueno y que es obra de Dios, que esta condición que nos rodea y que somos nosotros mismos ha sido creada por un Dios que es un Dios sabio y bueno. Pero esta creación ha sido pervertida, en dos niveles diversos, que son los niveles del misterio del mal. Son las libertades las que han falseado el juego de este universo. Pero estas libertades no son en primer lugar las libertades humanas, sino las de unas fuerzas misteriosas, que están más allá de nuestro alcance. De

donde la importancia que tiene en el cristianismo el misterio del mal. La humanidad está bajo el dominio de una potencia de perversión. Es el centro de un drama espiritual del que el hombre es la apuesta, pero que primero se juega más allá de l fuerzas del hombre. Por lo tanto, como ya hemos dicho antes, el hombre por sí mismo no puede arreglarlo todo. Si así fuera estaríamos en el dominio de la moral. Jesucristo no habría tenido que darnos sino buenos ejemplos y buenos consejos.

(53) Ahora bien, la moral prácticamente no soluciona nada, y los profesores de moral no consiguen más que hacernos más desgraciados, porque nos dicen lo que es necesario hacer pero no nos dan los medios para hacerlo. Sabemos y experimentamos perfectamente bien que lo que necesitamos no son simplemente unos buenos consejos; estamos saturados de buenos consejos, necesitamos ser salvados. Sentimos en lo más íntimo de nosotros mismos que la salvación no es un asunto de buena voluntad, que existen fatalidades de las que estamos cautivos. Y son precisamente esas fatalidades, ese misterio del mal las que el mismo Verbo de Dios, viniendo al mundo, ha enfrentado y ha destruido. Y esta es la razón por la que el Hijo de Dios no ha venido al mundo para darnos buenos consejos, sino que ha venido al mundo para morir y resucitar. Jesús no es un profesor de moral entre todos los otros profesores de moral; Jesús no es una especie de Sócrates incluso superior, porque Sócrates no ha salvado a nadie; Jesucristo es el salvador, es decir aquél que realmente se ha enfrentado con las fuerzas del mal y las fuerzas de la miseria en sus mismas raíces, el que ha bajado a los infiernos, es decir a los mismos abismos de la miseria y el que, habiendo alcanzado esos abismos de la miseria, ha destruido esas fuerzas del mal y de ese modo nos ha hecho libres, en la medida en que nosotros creemos en él, de manera que ya no estamos bajo el dominio de ese mal. Aquellos que precisamente desconocen esta dimensión dramática del cristianismo, que reducen el cristianismo a una moral, vacían el cristianismo de todo aquello que constituye su mismo significado. Porque después de todo, para buenos consejos, Buda ya los había dado excelentes. Se dice que el cristianismo se resume en el amor al prójimo. Pero no se ha tenido que esperar la llegada del cristianismo para amar al prójimo. Es un fariseísmo el pretender tener el monopolio del amor al prójimo. Porque el amor al prójimo existe entre los budistas, el amor al

prójimo existe en todas las religiones; existe amor al prójimo entre los comunistas.

Por consiguiente, no es ese amor el que constituye el cristianismo. Lo que constituye el cristianismo, es por el contrario (54) el reconocer que no amamos a nuestro prójimo, y que al no amar a nuestro prójimo, sabemos que tenemos necesidad de ser liberados de esas fuerzas que nos impiden amar a nuestro prójimo, esas fuerzas que impiden que puedan desarrollarse esas energías espirituales y esas energías de amor que existen en nosotros. Y precisamente a eso es a lo que responde la salvación que nos da Cristo, la redención, a ese hecho de que tenemos necesidad de ser salvados del mal porque sabemos perfectamente bien por nuestra propia experiencia que somos incapaces por nosotros mismos de vencer el mal, de vencerlo en nosotros y de vencerlo en los otros.

El politeísmo parte de algo muy verdadero, del hecho de que las fuentes, las encinas, los bosques están llenos de substancia sagrada, pero lo interpreta mal. El panteísmo parte de una comprobación verdadera, del hecho de que entre Dios y su creación existe una unidad profunda, pero interpreta mal la relación entre Dios y el mundo. El dualismo parte de una comprobación verdadera, y es el hecho de que vivimos en medio de un conflicto entre el bien y el mal, pero interpreta mal esta comprobación verdadera. Las religiones nunca tienen plenamente la verdad, aun en el simple nivel metafísico. Y esta es la razón por la que de hecho únicamente a la luz de la revelación de Cristo ciertas verdades, incluso naturales, con siguen su total desarrollo. Es lo que en la encíclica *Evangelio praecones* hacía observar Pío XIII, al afirmar que la Revelación no destruye los valores de las religiones, sino que los purifica, los asume y los transfigura. Los esfuerzos milenarios del hombre por ir hacia Dios, y ya hemos dicho que esto era constitutivo del hombre y que era una cosa admirable, permanecen sin embargo trabados y no consiguen plenamente su finalidad. Es la razón por la que Cristo al venir a recuperar al hombre, reabsorbió también las religiones para hacer que lleguen a realizar plenamente las virtualidades que existen en ellas. Y es la razón por la que un pagano, es decir aquel que está situado al nivel de las religiones naturales, al convertirse no ha de renegar en absoluto, no ha de traicionar, sino que ha de integrar en

una nueva perspectiva mucho más perfecta todos los valores auténticos que tenía en sí su religión.

CAPÍTULO IV

LA EXISTENCIA DE DIOS Y LA RAZÓN

(55) El encuentro personal del hombre con Dios es la esencia— de la religión. Pero si no fundamentamos racionalmente este encuentro, podríamos exponernos a la crítica del racionalismo moderno, al creer que la religión es un vestigio de una visión prelógica, es decir que la religión ha consistido en dar unas explicaciones sobrenaturales a cosas de las que no se tenía todavía una explicación natural. Es el slogan que encontramos con frecuencia en los manuales más o menos racionalistas. Cuando no se conocían todavía las leyes de la metereología, se imaginaban que el hecho de que cayera la nieve, o que el hecho de que el sol brillase manifestaba la voluntad de unas potencias superiores; ahora que conocemos las leyes científicas eliminamos ese elemento sobrenatural. En este sentido la ciencia iría poco a poco ganándole terreno a la religión, de manera que en el límite, la eliminaría totalmente.

Es la razón por la que es muy importante demostrar que ser religioso no es simplemente responder a una determinada h. experiencia interior, sino también ser lógico, y no simple- mente prelógico. Es esencial demostrar que si el encuentro con Dios es ante todo existencial, es también en segundo lugar perfectamente susceptible de justificarse con todo el rigor de la inteligencia. En este aspecto, de ninguna manera tenemos que dejarnos impresionar por la opinión que pretendería que desde el punto de vista de la inteligencia, es imposible funda mentar racionalmente la creencia en la existencia de Dios.

(56) Es importante hablar de estas cosas, porque de hecho en nuestros días existen muchos cristianos que están convencidos de

que a Dios no lo conocemos sino por la fe, y que al nivel de la inteligencia es imposible establecer seriamente una justificación de la creencia en Dios. Es una renuncia ante la inteligencia. Y esta es la razón por la que es tan importante el defender la inteligencia, y de hacer ver que esta criatura tan pequeña sirve para algo, pero que sirve no simplemente para descubrir las leyes del cosmos, corno lo hace tan brillante mente hoy en el progreso científico, sino también para darnos acceso a otro orden distinto, que no es el de las leyes de la materia, sino que es el orden que está más allá de la física; es susceptible de alcanzar las realidades del orden inteligible y de alcanzarlas con una certeza que justifica absolutamente el derecho que tiene un hombre plenamente lúcido, plenamente crítico, a considerar que creer en Dios no es simplemente el resultado de un impulso del corazón, sino que resiste perfectamente todas las críticas de la razón.

Será por lo tanto necesario entrar en el problema de las pruebas de la existencia de Dios. La dificultad no está en que no haya suficientes pruebas; la dificultad está en que hay demasiadas. Esta multiplicidad de las pruebas podría significar dos cosas. Por una parte, que si todavía se discute en saber cuál es la prueba, es por consiguiente porque todavía no se ha encontrado, de la misma manera que podemos decir que todavía no se ha encontrado el medio, no digamos de realizar viajes interplanetarios, sino de realizar viajes interestelares. Todavía no lo hemos alcanzado; pero sin duda iremos adelante. En este sentido la multiplicidad de las pruebas significaría simplemente que de hecho todavía no se ha encontrado esa prueba.

Pero esta multiplicidad puede también significar igualmente otra cosa. Puede también significar que en realidad todas estas pruebas son de hecho igualmente válidas. Quiero decir — y este es el punto sobre el que quisiera insistir hoy — que prácticamente el proceso, a partir de los primeros filósofos que han reflexionado sobre este problema hasta nuestros contemporáneos, ha sido en última instancia siempre el mismo.

(57) Ese proceso es fundamentalmente válido. Parte siempre de un hecho, del dato de la existencia y demuestra que este dato no lleva en sí su propia justificación. Pero lo que constituye la diversidad de las pruebas, es la diversidad de su punto de partida. De hecho,

según las épocas, según los contextos, según los temperamentos, ese punto de partida es diferente.

De la verdad a la Verdad

El punto de partida puede ser el mismo ejercicio de la inteligencia. La inteligencia reflexiona sobre su ejercicio. El punto de partida es el mundo interior. Es el proceso seguido por san Agustín que ha reflexionado sobre esta interioridad del hombre. Lo que le impresiona cuando entra dentro de sí mismo, y en particular cuando, entrando dentro de sí mismo, se pregunta sobre lo que cree o sobre lo que no cree, lo que se le impone de una manera absoluta, es que no depende de él el creer una cosa, o el no creer en otra, es decir en otros términos que no es él el que fundamenta la verdad o la falsedad de las cosas. Las cosas se le imponen absolutamente a su espíritu, y no sólo ciertamente en la forma de su existencia sensible, sino en la forma de su justificación profunda que le permite emitir un juicio de existencia diciendo: esto es verdad, esto es falso.

Ahora bien, se pregunta san Agustín, si esto no soy yo el que lo decide, es decir si no es mi inteligencia la que es el fundamento de la verdad y de la moralidad, es decir, si no siento absolutamente en mí el derecho de organizar las cosas según mi propio deseo, sino que me veo obligado a someterme a una realidad que se me impone, es por lo tanto porque existe en mí la presencia, actuando en cierto sentido en mí, de algo que me supera; o sea, en otros términos, que no soy yo el que hace la verdad y el bien, sino que el bien y la verdad son algo que yo reconozco como existentes más allá de mi mismo y fuera de mi. Esta sumisión a la realidad es la que, para Agustín, constituye la experiencia primera a partir de la cual comienza a reflexionar. Capta, en otros términos, que su experiencia (58) personal no es el término último en el que finalmente desemboca, que esa experiencia le hace desembocar en una realidad que le supera, le sobrepasa, o mejor, empleando su misma expresión tan moderna, esa realidad que está en él más interior que él mismo. Es la célebre expresión: «Alguien que está en mi más que yo mismo». Es decir, en otros términos, en quien me reconozco mejor que en mí mismo, porque de hecho mi propio yo es un yo evanescente, es un yo que con frecuencia se me escapa, y reconozco lo que yo sé que verdaderamente es la verdad de una realidad que me supera a mí mismo, y de la que siento, cuando

entro en mí mismo, que está en mí más allá de lo que es la propia raíz de mi ser. Es lo que san Agustín ha desarrollado al hacernos ver que toda inteligencia está iluminada por el Verbo del que el evangelio de san Juan nos dice que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Y partiendo de aquí, desarrollando y ampliando las grandes in tuiciones de la filosofía antigua, me hace ver en mi propio logos, es decir en mi inteligencia en sentido pleno, una participación del Logos como tal, es decir, de aquél que es la inteligencia y la palabra en sí, y del que toda inteligencia es una participación, que en cierto sentido es la fuente de la luz que, iluminando mi inteligencia, la hace capaz de acercarse a la verdad.

¿Por qué muchos hombres de nuestros días no aceptan esta prueba? Ante todo no porque no crean en Dios, sino ante todo porque no creen en la verdad. Es evidente que nos encontramos por lo tanto no ante una duda sobre Dios, sino ante una duda sobre el hombre. Quiero decir con esto que, para que sea posible el remontarse a partir de una determinada experiencia de la verdad hasta la existencia de una verdad increada, ante todo hay que admitir que existe en efecto una verdad. De la misma manera, para el que cree que no existe el bien y el mal, es decir que soy yo el que decide del bien y del mal, es decir que poniéndome en lugar de Dios, yo soy el que me considero a mí mismo como la fuente primera de todas las cosas, para ese no existe la posibilidad de partir desde la realidad creada para remontarse a la realidad increada, por que desde un principio ha negado la existencia de una realidad (59) creada, ha puesto en su origen la pretensión del espíritu humano de constituirse a si mismo y de ser suficiente en si mismo. Ahora bien, esto es precisamente lo que, no ya en el simple plano de la perspectiva religiosa, sino en el plano de la perspectiva simplemente humana, se nos presenta corno absolutamente refutable. La deficiencia no está aquí en una impotencia del espíritu para poder remontarse hacia Dios, sino en la posibilidad que tiene el espíritu de ser radicalmente depravado. Partiendo, de esta depravación, es imposible llegar a nada; pero la refutación se encuentra en el mismo nivel del hombre. Y con esto entramos en los problemas fundamentales de nuestros días. Es evidente que si nos encontramos en un mundo que no cree en la existencia de ninguna verdad, es decir en un mundo absolutamente subjetivista, donde, como dice Pirandello, cada cual tiene su verdad, es decir si los hombres de nuestro tiempo se

imaginan que pueden pensar cualquier cosa, decir cualquier cosa o hacer cualquier cosa, partiendo de este supuesto es imposible hacer salir de la nada otra cosa que no sea la nada. Pero entonces estamos en la nada. Y estamos en la pura hipocresía, porque de hecho, los que hablan así no pueden hacer pasar efectivamente su pensamiento a la realidad. Porque esto significaría, como perfectamente bien ha dicho Claudel, que nada tendría importancia, es decir la pura nada. Ahora bien, de hecho, muchos de los que en el plano teórico afirman esta tesis se comportan final mente de modo que desmienten sus propias afirmaciones explícitas.

Sartre al plantear sus tesis se comporta con una generosidad de corazón en sus relaciones personales que atestiguan que para él existen determinados valores. Y el modo como violentamente toma partido en determinados conflictos en nombre de ese moralista que él es desde las más profundas raíces de su ser, como todo buen francés en general, como todo buen universitario francés en particular, es decir que está empapado de moral, de hecho prácticamente está proclamando una moral mientras en sus principios teóricos niega que exista ninguna moral. Y un mismo Malraux, en otra línea completamente distinta, cuyos principios nos llevarían a creer que (60) no existe ninguna ética que no sea la de la aventura personal, es sin embargo capaz de superar sus problemas personales y de pensar que existen cosas como el servicio de la patria que objetivamente merecen que se las sirva, es decir que en definitiva, tanto los unos como los otros terminan por reafirmar con hechos las afirmaciones objetivas que han negado en teoría.

Pero a partir de este momento, se plantea el problema, en la medida en que estos valores se me imponen, y no otros, de saber por qué se me imponen estos valores, por qué existe una verdad, por qué hay un bien que se me impone. Si reflexionamos sobre estas cosas, veremos que todo esto supone necesariamente que en los datos que yo encuentro en el interior de mi existencia existe algo que supera todo lo que yo puedo sacar simplemente de mí mismo, puesto que creo que estas cosas tienen un valor en sí, y deben normalmente imponerse a toda conciencia. En otras palabras, que de hecho no existen hombres que vivan completamente fuera de una ver dad y de una falsedad, de un bien y de un mal. Existen los que lo niegan en un plano intelectual, pero mienten con su conducta lo que

afirman en el plano del pensamiento. Y es la razón por la que insisto en la importancia de esta demostración de san Agustín, porque, precisamente, es uno de los aspectos a los que el hombre de hoy está más en peligro de ser insensible, precisamente porque es uno de los elementos que constituyen su más grave carencia. Es decir que una de las cosas más sorprendentes del hombre moderno es precisamente la inteligencia, la confianza en la posibilidad de la inteligencia de que puede darnos a conocer lo real. La inteligencia se ha convertido en un instrumento de curiosidad o de erudición, de placer y de cultura. Pero ha perdido su dignidad de ser aq1 por lo que conocemos la realidad en lo que es.

Nos encontramos por lo tanto ante un problema sobre el que es esencial que reflexionen los cristianos de hoy. Los valores de la redención no nos han de hacer desconocer los valores de la creación. Este fundamental valor de la creación, de la que Dios ha dicho que es buena, debemos igualmente aplicarlo al orden del pensamiento. Ahí es donde radica la (61) dignidad de la filosofía, de la metafísica para la Iglesia. El pensamiento filosófico no es simplemente la historia de la filosofía; la filosofía no se reduce simplemente a las otras ciencias humanas, como ocurre frecuentemente en las universidades modernas. La filosofía continúa siendo una de las disciplinas más altas de la inteligencia, la que nos permite alcanzar con certeza todo lo que supera el dominio de la experiencia sensible tal como nos lo pueden dar a conocer las otras ciencias, y si los cristianos son los últimos en dar testimonio de esta verdad, serán también los últimos en dar simplemente testimonio. No hay nada más ridículo en el pensamiento moderno que el creer que no existen otras certezas que las del orden físico, del orden químico o del orden biológico. En primer lugar en estos terrenos no hay certezas, no hay más que hipó tesis; y en segundo lugar si no existieran más que estas certezas, no habría certeza sino de aquello que ciertamente no es interesante, y no existiría certeza de lo que realmente nos interesa.

Como ya hemos dicho, en última instancia, hay dos cosas que realmente nos interesan, los otros y Dios, es decir en última instancia no nos interesan más que las relaciones personales con nuestros hermanos y con nuestras hermanas, y las relaciones personales con Dios. Son las únicas cosas que se refieren a lo

esencial de la existencia. Y el hombre sería real mente un animal absurdo, y Sartre tendría razón al decir que el hombre es absurdo, si se encontrase prodigiosamente dotado para realizar todo lo que no interesa y totalmente des provisto ante todo lo que realmente interesa. Y de hecho en este caso, el hombre seria realmente un monstruo, si en relación con las cosas esenciales se encontrase ante el absurdo, y si no se encontrase adaptado sino para todo aquello que supone un determinado adiestramiento inmediato de la existencia, que no concierne a los problemas últimos.

Y ésta es la razón por la que como fundamento de todos los problemas que estamos planteando aquí, ponemos esas actitudes fundamentales ante la existencia. Es evidente que desde el momento en que esas actitudes están radicalmente falseadas en su origen, es absolutamente imposible el que (62) podamos llegar a ninguna parte. No estamos en absoluto forzados a vernos encerrados dentro del absurdo. No es ésta la condición humana normal en ningún aspecto, si sinceramente analizamos los datos.

Del amor al Amor

Pero de la misma manera podemos tomar como punto de partida la experiencia de la belleza o de la bondad como la de la Verdad. Decimos que todas las cosas son buenas, que todas las cosas son bellas. Pero cuando digo que esto es bello, en el mismo juicio me estoy refiriendo a la belleza en cuanto que es algo que existe en sí y de la que el objeto participa en cierto modo. Cuando digo, por ejemplo, que esta puesta de sol es bella, establezco una relación entre este paisaje que estoy viendo y algo que está presente en mi espíritu a lo que llamo belleza. De la misma manera cuando digo: qué feo es este cuadro, me estoy refiriendo a algo. Ahora bien, san Agustín y santo Tomás reflexionando sobre estas cosas dijeron que toda belleza participa en cierto modo de lo que es la belleza en sí, es decir de una determinada realidad objetiva con la que estoy relacionando toda realidad para establecer una relación entre esa cosa y lo que llamo la belleza. Pero la belleza como tal es ilimitada, la belleza no es la belleza de tal objeto, la belleza de ese paisaje, de la misma manera que la inteligencia no es la inteligencia de tal persona, es algo independiente de todas esas múltiples participaciones con las que estoy relacionado.

De donde san Agustín y después santo Tomás deducen la idea de que toda belleza, toda bondad, todo valor, son necesariamente participación de una realidad en la que la belleza, la bondad y el valor se realizan en plenitud. De lo contrario todo lo que digo no significaría nada y no habría ningún con tenido en el juicio que emito cuando establezco una relación entre tal realidad particular y la belleza. Y de hecho es verdad, y es algo que experimentamos continuamente que ninguna belleza corresponde a lo que entendemos por belleza. Podríamos (63) decir en otras palabras que todo lo que encontramos que nos. maravilla, abre en nosotros una búsqueda de algo superior. El amor por ejemplo suscita en nosotros una búsqueda que él mismo no puede satisfacer. Quiero decir que en el hecho de amar existe mucho más que lo que tal mujer particular nos puede dar. De la misma manera que en una experiencia estética existe mucho más de lo que es la obra de arte que ha sido su origen. Al terminar de escuchar una sonata de Bach, llevo en mí una nostalgia inmensa, es decir que esta sonata ha despertado en mi el sentido de la belleza, pero no puede satisfacer el contenido de lo que ella ha suscitado.

En este sentido las criaturas son signos; y esto es lo que - significan los grados del ser. Toda criatura es un signo, es decir que despierta en mí la nostalgia de algo que ella en sí misma no me puede dar. «El mundo es un libro en el que todo me habla de Dios». Y es verdad que en este sentido las glandes emociones nos convierten en cierto modo, al despertar en nos otros —porque lo peor es el embotamiento, y por eso la música tiene un valor espiritual— a través de una realidad particular, la sed de lo absoluto. El valor de las criaturas consiste en venir a transmitirnos sus mensajes y suscitar en nosotros esa conmoción interior que nos abre de nuevo al infinito. Es lo que Claudel ha visto perfectamente en el *Soulier de satin*. El amor desempeña con frecuencia este papel. A veces puede no tener más que este sentido, es decir, puede existir un amor que no se realiza humanamente, y que sin embargo ha tenido su pleno valor por la conmoción interior que habrá suscitado en un ser que de otro modo hubiese sido mediocre. Y en este aspecto, el amor en sentido «romántico», al que Denis de Rougemont ha criticado en «el amor y occidente», es algo que tiene su justificación. Y su justificación está en que hay un valor en el amor, es decir en cuanto que es un reflejo del amor absoluto. El amor tiene dos sentidos, el

sentido de ser lo que unirá al hombre y la mujer, pero también tiene el sentido de ser aquello por lo que a través de la mujer para el hombre, a través del hombre para la mujer, va a descubrir el corazón lo que es el amor. Pero descubrir lo que es el amor es algo más que el vivir simplemente este amor, es decir que a través (64) de tal amor, descubro lo que es el amor. Y esta es la razón por la que el amor es la ocasión del descubrimiento de Dios. Y es completamente normal, porque precisamente me hace captar un valor absoluto, con una especie de evidencia aplastante, deslumbradora. En este sentido, lo que alcanzo por ese amor supera todo lo que me podría dar cualquiera criatura, aunque esa criatura haya sido el medio y el camino por el que he alcanzado a Dios, que haya sido un signo, como una especie de sacramento. En este sentido podemos decir que hay una especie de sacramento del amor.

Nos encontramos también aquí con algo que de ninguna manera es un proceso abstracto, sino algo que se hunde en lo más profundo del ser, y que sin embargo es perfectamente susceptible de ser considerado como rigurosamente intelectual, de manera que puedo afirmar que este absoluto del amor que me hace alcanzar el amor no es un vago sueño romántico y absurdo, sino que por el contrario es algo mucho más real que todo lo que quisieran decir los que creen que esas aspiraciones de absoluto son meras ilusiones, y que la realidad es necesariamente sórdida. Nos podemos dar perfecta cuenta de todo lo que esto supone, es decir que lo más real es a la vez lo más bello. Esta opción es la que representa la fe en la existencia de Dios. La opción consiste precisamente en afirmar: lo más bello es necesariamente una ilusión, no hay nada real sino lo sórdido. Se puede pensar así. Pero pensar de este modo, es ser infiel al testimonio auténtico del corazón. Y pensar así de ninguna manera es ponerse necesariamente del lado de la inteligencia. Quizá una de las peores perversiones de la inteligencia en e mundo de nuestros días es la de identificarse con la crítica destructiva, cuando lo que verdaderamente es la inteligencia, en la nobleza de su ejercicio, precisamente es por el contrario aquello que hace captar la realidad de las cosas.

De lo que es a Aquel que es

Pero todo lo que hemos dicho de la verdad, de la belleza, de la bondad, podemos extenderlo a toda la realidad. Estamos (65) en un mundo en el que todo se mueve, es decir en el que todas las cosas pasan de algo que no tienen a algo más. En otros términos, perpetuamente están adquiriendo un nuevo valor, porque moverse es eso. El movimiento es simplemente el movimiento local, existe también y sobre todo el movimiento cualitativo. Por lo tanto todo se está desarrollando. Ahora bien, partiendo de esta observación simplemente elemental, santo Tomás se plantea el problema de saber cómo se puede pasar de un menos a un más. ¿Cómo puede ser que algo que realmente faltaba pueda aparecer en la realidad? ¿Se puede sacar el más del menos? ¿De la ausencia de algo se puede sacar la aparición de esa misma cosa? ¿Y este continuo pasar «de la potencia al acto», empleando la expresión técnica que santo Tomás había tomado de Aristóteles, no supone que el más existe en alguna parte? Porque de hecho el nacimiento en la existencia de alguna cosa supone una intervención. Ahora bien, no soy yo la fuente de ese más, yo no soy la fuente de la existencia del valor. Es necesario por lo tanto que exista en cierto modo una anterioridad del más sobre el menos, para que el menos pueda llegar al más. En otros términos, que de la no existencia nunca podrá salir la existencia. Para que de lo que no existe pueda surgir la existencia, es necesario que la existencia sea primero, es necesario que el más exista antes.

Y todo esto nos conduce a la afirmación fundamental de que el punto de partida de todas las cosas no es la nada, sino el ser, que lo que es original es la plenitud. Es una afirmación formidable y magnífica y que hemos encontrado ya en otros planos. Es decir, que la bondad, la belleza son el ser mismo, que lo real es la plenitud, y cuando decimos que Dios existe lo que estamos afirmando es esta realidad. Nosotros participamos de una manera deficiente en esta plenitud, pero esta plenitud es la realidad. En otras palabras, el ser no es, como dice Sartre, esa opacidad absurda contra la que me voy a estrellar, sino que el ser, es decir, el fondo profundo de las cosas, es por el contrario la plenitud de amor, plenitud de belleza, y plenitud de alegría. Y lo es precisamente porque la realidad es aquello en lo que yo puedo participar y poco a poco ir abriéndome a

ella. Nos encontramos en presencia de una primera reflexión perfectamente (66) inteligente y perfectamente lógica, desde el momento en que se supera el simple plano de un análisis de las relaciones entre los fenómenos y se reflexiona sobre sus condiciones de existencia.

Una prueba con es la de la finalidad. El punto de partida ya no es aquí el hecho de que, para que algo exista y en particular para que se dé una verdadera adquisición de valor, es necesario que este valor preexista, sino la comprobación cuando considero el movimiento y en particular el movimiento total, el movimiento cósmico, de algo que Santo Tomás no pudo en su tiempo ver plenamente, pero que un hombre como Teilhard puede ver mejor, y que consiste en que a través de toda la historia de la evolución cósmica, del mundo inanimado, del mundo animado y del mundo del hombre, se forma como un movimiento inteligente y dirigido hacia algo.

También a esto podemos presentarle nuestras objeciones; se puede decir perfectamente: el mundo no es más que una absurda comedia, todo está totalmente desprovisto de sentido y no va a ninguna parte. Pero un hombre como Teilhard, en cuanto sabio y al mismo tiempo en cuanto filósofo, responde que no tenemos derecho a afirmar eso, porque contradice a lo real, es contrario a los datos de la ciencia, contrario a la reflexión seria sobre la ciencia. No tenemos el derecho de decir cualquier cosa; y eso no porque nos obliguen por una coacción exterior, sino porque hay datos de hecho a los que nuestra inteligencia tiene que adherirse. Y la idea de que precisamente se puede pensar cualquier cosa es una de las posiciones más contrarias a la realidad misma de la vida y de la inteligencia, que nos obliga a tener en cuenta ciertos datos.

Ahora bien, esta especie de imantación del movimiento cósmico en su totalidad tiende en un determinado sentido, es decir en el sentido de la profundización, en el sentido de lo más complejo y finalmente en el sentido del espíritu y del amor en cuanto constitutivos de la persona. En la medida en que a partir del mundo inanimado, pasando por el mundo de la vida se desemboca en el mundo del espíritu, es evidente que hay algo que tiene un sentido. Ahora bien ¿adónde puede (67) ir precisamente la persona sino hacia un universo personal? Si verdaderamente es la realidad de la persona lo

que se presenta como el punto de convergencia de la totalidad del mundo cósmico, lo que por lo tanto es absolutamente real, es esa realidad personal y que en el polo de atracción de todo ese movimiento, podamos ver con Teilhard ese punto omega que constituye la vida personal en su plenitud y a esto es precisamente a lo que llamamos Dios. Si todo el movimiento cósmico no está atraído e imantado por algo que le dé su sentido, ese movimiento estaría totalmente desprovisto de significado. Pero entonces sería absolutamente imposible el comprender como este movimiento presenta de hecho un orden.

Últimamente se ha partido de la misma existencia. Es decir que el punto de partida es un dato absolutamente ele mental, a saber que existir es algo distinto de ser una cosa. Por ejemplo una flor existe, y sin embargo el existir no entra en su definición de flor que comporta simplemente un de terminado número de caracteres. De la misma manera, en el hombre, el existir no forma parte de su misma existencia. La esencia de un hombre consiste en ser un ser compuesto de alma y cuerpo, que tiene un determinado número de propiedades, pero el hecho de existir no forma parte de su misma existencia, lo que nos hace comprobar que en todo lo que existe hay dos cosas, lo que es — lo que llamamos su esencia — y por otra parte el hecho de que existe.

Pues bien, partiendo de este hecho de existir comienza a reflexionar el espíritu. El espíritu se pregunta qué es eso de existir, qué es esa realidad absolutamente primera y sin embargo misteriosa, que es otra cosa que el ser una cosa y que se añade a lo que es ser tal o tal cosa. Por otra parte existir es algo absolutamente real. Por consiguiente estamos en un punto de partida absolutamente cierto, porque si hay algo de que estemos ciertos, es de nuestra propia existencia. Contra esto objetará Descartes que es precisamente porque yo pienso por lo que estoy seguro de que existo, y no porque estoy seguro de que existo mi pensamiento tiene un sentido. Pero no importa. Todo esto supone un análisis ulterior. Lo importante es partir de este hecho primero, de esta realidad de existir y de caer en la cuenta (68) de que este «existir» no forma parte de la esencia de ninguna cosa, pero que sin embargo es algo absolutamente real. Por lo tanto es absolutamente necesario que exista un ser cuya existencia sea su misma esencia; que sea la existencia, el mismo

existir. Es decir que el existir sea lo propio de un nivel, lo propio de una esfera, lo propio últimamente de un ser.

En realidad este proceso es finalmente el que sigue también santo Tomás. Gilson ha demostrado perfectamente que el pensamiento de santo Tomás era esencialmente un existencialismo, en la medida en que partía de la existencia particular para alcanzar el existir absoluto. Es decir que finalmente, más allá de todas las formas de existir particulares, hay una realidad misteriosa que es el mismo existir. Y este es evidentemente un orden de realidad suprema, más allá de todo, y últimamente la fuente de todo. En este punto, la reflexión filosófica alcanza realmente el fondo mismo de lo que se ha llamado ontología, es decir la ciencia del ser, pero del ser entendido como el ser existente, como ser real. Alcanzamos en este punto el fondo mismo de la realidad. Como ya lo hemos hecho observar con frecuencia, la revelación cristiana nos hará franquear en este punto una última y suprema etapa al mostrarnos que este existir tri-personal, es decir que el ser, el existir absoluto es amor, y que en este sentido el absoluto y el amor son finalmente la misma cosa.

Pero este es un proceso en el que únicamente la revelación cristiana nos puede introducir. Lo que la metafísica, en su proceso absolutamente fundamentado y sólido, nos puede dejar establecido, es que, más allá de todas las formas de existir particulares, hay una forma de existir absoluta que es la fuente de la existencia para todo lo que existe. Es decir, que de mí mismo puedo dar razón de lo que soy, pero no de que yo existo. Mi existencia es algo que se me ha dado. Existe por lo tanto una fuente del existir. Sólo quiero decir, que mi esencia da razón de lo que soy en lo que forma parte de su misma definición, ser un hombre, tener inteligencia, tener corazón, tener cuerpo, pero no de esa realidad última por la que esa esencia existe realmente. Ahí nos encontramos verdaderamente con lo que es la ontología, es decir la forma suprema del (69) pensamiento cuando alcanza la realidad del existir en su último fondo que es el mismo hecho de ser real, de estar puesto en la existencia. Yo no existo en virtud de lo que soy, sino que lo que soy existe, porque se le ha dado el existir.

Es evidente que nos encontramos aquí con una experiencia fundamental. Yo no soy por mí mismo la fuente de mi existencia, y sin embargo es cierto que yo existo. Es cierto que yo existo, y es

cierto que no soy por mí mismo la razón de mi existencia. Y sin embargo es necesario que el hecho de que yo existo tenga su raíz en alguna parte y en algo que sea del orden de la misma existencia, es decir en el hecho de estar puesto en la realidad. En este sentido Dios se nos presenta últimamente como la realidad absoluta de la que toda realidad participa en una medida restringida.

Observemos que precisamente lo que es propio de este proceso que nos conduce hasta Dios es que parte de lo real existente, y no simplemente de una necesidad lógica. Es una reflexión sobre mi existencia y sobre las condiciones de mi existencia. Naturalmente que todo esto se puede pasar por alto, se puede despreciar. Podemos permanecer encerrados en el orden de los hechos y de las causas segundas. Pero lo que hacemos entonces es disolver el problema en una serie de encadenamientos secundarios sin alcanzar nunca su verdadera raíz. Alcanzar esta raíz nos hace cambiar el plano, pasar del plano de las cosas que no son más que contingentes al plano de lo que da una razón y una justificación a esas cosas contingentes. Y es la razón por la que la existencia de Dios se impone a todo espíritu que reconoce honestamente lo que son las cosas y que reflexiona correctamente sobre este dato.

CAPITULO V

LAS PERFECCIONES DIVINAS

(71) En la búsqueda de Dios nunca hay que separar el proceso interior, el encuentro de un Dios personal, del conocimiento especulativo. En la medida en que no somos ya capaces de fundamentarlas en la inteligencia y en la razón, nuestras creencias están en peligro de presentársenos como algo subjetivo, de lo que no podríamos dar razón a los demás. Con toda la tradición de la Iglesia, creemos que la inteligencia, aun abatido- nada a las luces de la razón y sin la revelación, es una criatura de Dios, que Dios ha hecho para conocer lo real, y por lo tanto que es capaz de conocer esa realidad en sus diferentes niveles, al nivel del conocimiento material, y es la ciencia, al nivel de las relaciones interpersonales, y es el conocimiento de los otros, y finalmente, más allá, al nivel de lo que supera el mundo de la creación, y es el conocimiento de Dios.

Hasta ahora no hemos hablado sino del primer aspecto de este problema, a saber, si Dios existe. Vamos a hablar a continuación de otro problema, y que de hecho es el que con frecuencia plantea más interrogantes, el de saber no solamente si Dios existe, sino el de si nosotros podemos conocer real mente algo de lo que Dios es, si podemos conocer no sola mente su existencia, sino también su naturaleza. Este es uno de los problemas más fundamentales de toda la historia de la filosofía, y que hoy en día goza de una gran actualidad. Es el problema de lo que se ha llamado «teología negativa» y “teología afirmativa” ¿Podemos saber de Dios algo más que el (72) simple saber que Dios no es nada de lo que nosotros conocemos, y pretender afirmar algo de él no será precisamente asimilarlo a lo que no es?

El Dios escondido

Planteemos ante todo los dos términos del problema. Son dos afirmaciones que tanto la una como la otra se nos presentan como igualmente fundamentales. El primer peligro es lo que podríamos llamar de una manera general el antropomorfismo; consiste, al hablar de Dios, en representárselo a la manera de lo que somos nosotros. Como se ha dicho perfectamente bien, en este caso no es el hombre él que ha sido hecho a la imagen de Dios, sino que es Dios el que se hace a la imagen del hombre. Es un peligro muy real. Lo encontramos ya en el plano de las representaciones populares y espontáneas. Los hombres se representarán a Dios proyectando, a un nivel superior, las actitudes que están acostumbrados a encontrar en el plano humano. Y esto puede conducir y con frecuencia conduce a diversas deformaciones de la idea de Dios. Por eso ante todo es necesario comenzar criticando las falsas representaciones de Dios.

Con frecuencia lo que el ateísmo critica — y en esto el ateísmo tiene toda la razón en ejercer su crítica — es este tipo de representación. La debilidad del ateísmo es la de tomar, para atacarlas, esas actitudes religiosas que los hombres religiosos son los primeros en decir que no son en absoluto auténticas. Es fácil destruir un Dios que previamente se ha construido uno de manera que no resista la crítica. El Dios que no fuera más que el equivalente, en un nivel superior, de lo que es el padre en la familia, el patrón en la fábrica, el jefe en la ciudad, es decir que manifestaría simplemente una subordinación de lo que es inferior a lo que es superior, proyecta en Dios unas cosas que son y en el nivel humano, pero que en Dios son totalmente diferentes. Ante todo se ha de criticar esta posición. Y bajo este aspecto en ciertas críticas del ateísmo existe algo válido respecto a determinadas (73) representaciones de Dios, pero no ante la concepción verdadera que nos dan los grandes filósofos cristianos o no cristianos.

En un nivel más matizado, existen representaciones de Dios de carácter más filosófico, pero en las que Dios es todavía una proyección del espíritu humano. Es el caso, por ejemplo, del Dios relojero de Voltaire que hace funcionar la gran máquina cósmica y que está considerado a imagen del inventor de cualquier maquinaria.

Este Dios se nos representa simplemente necesario para poder explicar un determinado movimiento en el mundo, pero carece de los rasgos profundos que son los propios de Dios. Es evidente que existe una tentación del entendimiento que d consiste en prolongar las realidades de este mundo hacia un mundo superior, pero manteniéndose siempre en el mismo orden que el de las realidades creadas, transportándolas simplemente a un orden más elevado. Las antiguas filosofías apenas pudieron escaparse de esta tentación. El Dios de los estoicos, ese fuego que anima el universo, que es como su principio interior y vital, no presenta ninguna trascendencia. En este sentido se nos presenta también el Dios de la India que en última instancia representa simplemente el espíritu en su forma más elevada, del tal modo que en la misma medida en que purifiquemos en nosotros la vida del espíritu, acabamos por identificamos con ese Dios que, en realidad, no es nada más que nosotros mismos. Existe siempre el peligro de hacer a Dios a imagen del hombre, y de ese modo ofrecerle a nuestra adoración como objeto algo que no es más que un ídolo, es decir un simple producto de nuestro espíritu.

A través de toda la tradición cristiana encontramos constantemente una crítica implacable contra todos esos antropomorfismos. Esta crítica es coextensiva con la tradición. Aparece ya en los primeros orígenes del cristianismo, y aún antes del cristianismo, entre los primeros filósofos inspirados en la Biblia, que fueron ante todo judíos. La gran tradición que se extiende desde los orígenes de nuestra era hasta el siglo XIV y que es la tradición de la metafísica inspirada en la Biblia, comprende tres ramas: una rama judía, que comienza con Filón de Alejandría y cuyo máximo representante en el (74) siglo XII es Maimónides; una rama musulmana — el Islam de la edad media estaba totalmente penetrado de filosofía griega y existió una época de la cultura mediterránea en la que los musulmanes aseguraron la transmisión de la cultura filosófica griega —; y en fin, una rama cristiana, la representada por los padres de la Iglesia, y que culminará en el siglo XIII con los grandes doctores medievales.

Ahora bien, desde los mismos orígenes, la crítica de estos antropomorfismos se nos presenta como un tema esencial, porque el Dios cristiano, el Dios judío y el Dios musulmán es un Dios trascendente, es decir un Dios que es absolutamente diferente al orden de las cosas que representa la totalidad de lo que existe en el

mundo. Por consiguiente, desde el principio, la afirmación de que Dios es algo totalmente distinto de todo lo que conocemos y que la primera cosa que sabemos de Él es que no es nada de lo que conocemos se nos presenta como un tema fundamental. El judío Filón, del que acabamos de hablar, en su admirable comentario de la ascensión de Moisés al Sinaí, nos muestra a Moisés en las tinieblas en las que habita Dios, como significando que "el verdadero conocimiento de Dios, es saber que no se le conoce», es decir que el verdadero conocimiento, tratándose de Dios, es reconocer la propia ignorancia. Este tema atravesará toda la teología y la mística. Un místico de la edad media publicó una obra titulada *La nube de la ignorancia*. El tema de la noche divina es esencial san Juan de la Cruz, «La noche oscura». En resumen es la idea fundamental de que, para alcanzar la realidad de Dios, es necesario superar todas las imágenes y todos los conceptos, porque la realidad de Dios está más allá de todas las concepciones que nos podamos hacer de él. No hay nada más peligroso que el identificar a Dios con lo que afirmamos de él, es decir que siempre que decimos algo sobre Dios, debemos a la vez afirmarlo y negarlo. Cuando decimos: Dios es bueno, debemos añadir inmediatamente: Dios no es bueno. Es decir que la bondad de Dios es otra cosa que lo que nosotros llamamos «bondad». No es extraña a lo que nosotros llamamos bondad, pero es absolutamente otra cosa de lo que nosotros llamamos bueno. Es lo que purifica nuestra idea de Dios de todo aquello (75) que nosotros podríamos añadirle y que sería simplemente la expresión de lo que somos nosotros.

Esta actitud que comienza con Filón la encontramos sobre todo representada en la época patrística por el gran teólogo de la teología negativa que es Gregorio de Nisa. En su *Vida de Moisés* nos describe la subida de Moisés al Sinaí como una imagen de la ascensión del alma que se eleva poco a poco en la tiniebla en la que habita Dios y se une a Dios en la noche de la fe. Santo Tomás de Aquino, que será uno de los grandes doctores del conocimiento de Dios, e inmediatamente vamos a decir que en realidad podemos conocer algo de Dios, comienza sin embargo la «Suma Teológica» con esta doble afirmación que de Dios podemos afirmar todas la cosas pero que debemos negar también de Dios todas las cosas, es decir, que es esencial el superar el conocimiento unívoco, que consiste en aplicar un mismo concepto en el mismo sentido a Dios y a las

criaturas, para situarse en lo que los filósofos llaman la analogía, es decir, el conocimiento de determinada relación entre la bondad de Dios y la bondad de la creación, pero que no es más que una relación.

Esta actitud puede llevarse muy lejos, y de hecho lo ha sido en la filosofía contemporánea. Podemos afirmar que actualmente nos encontramos más bien ante una exageración de esta actitud. Uno de los hombres que más han insistido en la teología negativa es el gran teólogo calvinista Karl Barth. La gran idea de Barth —que encontramos de nuevo en el protestantismo de nuestros días, y especialmente en el protestantismo joven— es que todas las ideas que podemos formarnos de Dios por medio de la razón son engañosas, y que el conocimiento de Dios no nos puede llevar sino al error. El único camino para el conocimiento de Dios es la revelación, es decir que únicamente Jesucristo nos da a conocer a Dios. Todos los esfuerzos de las religiones o de las filosofías para formarse una idea de Dios desembocan simplemente en la formación de un ídolo. En otros términos, únicamente Dios puede decirnos quién es él. Si es el hombre el que habla de Dios, lo que dice de Dios es necesariamente falso. Algunos representantes de esta tendencia sienten la tentación en nuestros días de exaltar al (76) ateísmo, en la medida en la que ven en el ateísmo una negación de toda idea de Dios y hacen de él como un camino purificador que sería algo así como la condición necesaria para llegar al descubrimiento del verdadero Dios, es decir del Dios que no se manifiesta sino por la fe. El acento colocado exclusivamente sobre este aspecto y las formas exageradas de las que se reviste constituyen un peligro. Y tanto más cuanto que encuentra un apoyo en el espíritu, científico.

Los científicos, por los mismos métodos que son los propios de las ciencias, están predispuestos a delimitar el dominio de la inteligencia, que para ellos se expresa por medio del rigor de las leyes científicas, y el de la fe que manifiesta otro orden totalmente distinto. Las investigaciones filosóficas les molestan en la medida en que se les representan como un uso de la inteligencia que les parece no manifestar el rigor que por otra parte encuentran en las disciplinas científicas. Para el científico es más fácil dar su adhesión al Dios de la fe, es decir a aquel que se manifiesta exclusivamente por medio del encuentro personal, que al Dios de la inteligencia o

sea al que se llega por medio de las investigaciones de la razón. Y por lo tanto el planteamiento del problema de si la inteligencia puede alcanzar la metafísica, encuentra hoy en día un eco excepcional, tanto en el plano de un determinado existencialismo como en el plano de un determinado positivismo. La reforma de la enseñanza suprime casi por completo la enseñanza de la filosofía que en otros tiempos coronaba en Francia los estudios secundarios y la reemplaza por el estudio de las ciencias humanas, economía política, psicología científica. Existe actualmente una amenaza de que desaparezca la filosofía en la enseñanza que constituye una especie de test de la evolución masiva del mundo contemporáneo hacia las disciplinas de tipo científico y de una especie de desprecio hacia las formas superiores de filosofía y metafísica. Existe en ello una abdicación de la inteligencia en sus más altas funciones, y en sus ambiciones más elevadas.

El Dios conocido

(77) Y por esta razón después de haber dicho que era verdad, y toda la filosofía cristiana lo afirmaba, que no podemos formarnos de Dios una idea que corresponda exactamente a lo que él es en verdad y por lo tanto que era necesario negar todo lo que afirmamos de Dios, es necesario añadir también su contrapartida. Esto no significa que no podamos conocer algo sobre Dios y que lo que afirmamos de él no sea verdad. En esto consiste todo el problema y se sitúa en este equilibrio uno de cuyos polos es el antropomorfismo y el otro el agnosticismo. Es falso afirmar que conocemos a Dios tal cual es, porque sería un antropomorfismo que nos haría concebir a Dios a nuestra imagen, pero de la misma manera es también falso el afirmar que no conocemos nada de Dios, porque esto sería un agnosticismo, que terminaría por afirmar que de hecho, prácticamente, Dios quizá exista, pero que de cualquier manera nosotros solamente estamos seguros de una cosa y es de que no conocemos absolutamente nada de él.

Contra esta posición todos los filósofos cristianos, y santo Tomás especialmente en este aspecto, han afirmado constantemente que podemos conocer algo de Dios por analogía con respecto a las realidades creadas, es decir que todo lo que decimos de él es a la vez verdadero y falso. Tomando otra vez el ejemplo de la bondad de Dios cuando decimos: Dios es bueno, esta afirmación es falsa,

porque la bondad de Dios es absolutamente algo distinto de todo lo que yo pueda comprender con la palabra bondad. Y sin embargo esa afirmación es verdadera, porque es verdad que existe en Dios algo que corresponde en un grado eminente a lo que llamamos «bondad». La bondad de las criaturas me puede dar una determinada idea de lo que es la bondad de Dios, a condición de que no la identifique con esa bondad, porque en ese mismo momento me haría de la bondad de Dios una imagen simplista que la identificaría con la bondad de las cosas creadas. De la misma manera cuando decimos que Dios es bello, es perfectamente verdad que Dios es el esplendor mismo de la belleza, pero también (78) es verdad que la gloria de Dios no tiene ninguna relación con lo que de hecho llamamos belleza en el sentido estético de la palabra. Si llego a confundir los dos planos, me formaré una idea de Dios que la devalúa asimilándola a las realidades que pertenecen a mi experiencia común. Esta noción la encontramos ya en la Biblia. El Libro de Job dice a propósito de las maravillas del mundo: «Tales son los ecos de sus voces, el ligero murmullo que recibimos nosotros, pero el trueno de su potencia ¿quién lo podrá escuchar?» Si la belleza del mundo me da una idea de Dios, lo que él es en realidad es de una tal intensidad que no lo podríamos soportar. A Dios no se le puede ver sin morir. El que yo no pueda conocer a Dios tal como es, no quiere decir que Dios sea irreal, sino todo lo contrario, la intensidad de su existencia, la densidad de su ser es tal que resultaría absolutamente insoportable para mi sensibilidad y mi inteligencia. San Juan de la Cruz llama a Dios tiniebla, porque su luz es tan deslumbrante que en cierto modo ensombrece nuestras miradas.

Y por esto llegamos a esta afirmación paradójica, de que a la vez todo lo que afirmamos de Dios es falso y todo lo que afirmamos de Dios es verdadero. En su *Tratado de los nombres divinos*, el Pseudo-Dionisio escribe: «Instruidos de este modo, los teólogos alaban a Dios a la vez de no tener ningún nombre y de poseerlos todos. De no tener ningún nombre, puesto que cuentan que la misma tearquía, en una de las visiones místicas en las que se manifiesta simbólicamente, reprendió al que le preguntaba: ¿Cuál es tu nombre? Y para desviarle de todo conocimiento que pudiera expresarse por un nombre, le habló de esta manera: ¿Por qué me preguntáis mi nombre? Es Admirable. De tener muchos nombres,

porque inmediatamente la quiere describir diciendo de ella, Yo soy el que soy, o también Yo soy la vida, yo soy la luz, yo soy Dios, yo soy la verdad. Afirman inmediatamente que este principio divino pertenece a las inteligencias, a las almas y a los cuerpos, que es al mismo tiempo idéntico en lo idéntico, en el seno del universo, alrededor del universo, más allá del universo, sol, estrella, fuego, agua, espíritu, rocío, nube, roca absoluta, piedra, en una palabra todo lo que es y nada de lo que es». Este texto nos muestra que (79) todo lo que afirmamos de Dios es verdadero, aun incluyendo las expresiones en las que le designamos por medio de objetos materiales llamándole con la Biblia, una roca, una estrella, el rocío, el agua, una piedra, porque en efecto, si todo viene de Dios, todas las cosas llevan en sí un determinado reflejo de Dios, todas las cosas nos dan una determinada idea de Dios. Y así encontramos de nuevo la posición que sosteníamos hace un momento. Es verdad que para el hombre que sabe leer a través del mundo, el mundo todo entero es un libro que habla de Dios. Todas las criaturas nos dicen algo de Dios. El mundo de la naturaleza nos dice algo sobre Dios, y el mundo del hombre nos dice también algo de Dios, porque todo proviene de él, y todo es un reflejo de él.

Esta segunda afirmación tiende por lo tanto a corregir lo que existía de exclusivamente negativo en la primera. Cuando afirmamos que Dios es rocío, luz o una roca, está claro que no identificamos a Dios con una piedra, con una fuente o con un rayo de luz. Pero por otra parte, algo decimos y lo que afirmamos es verdadero. Existe en Dios algo que corresponde a la solidez de una roca, al resplandor de la luz y a la bendición del rocío. Los místicos que tienen una inteligencia realista y que prefieren las imágenes a los conceptos, nos dan a conocer a través de sus imágenes, y quizá más profundamente que por medio de los conceptos, la realidad de Dios, porque la imagen es más concreta y nos hace captar como inmediatamente en una intuición la realidad de la cosa. Si decimos que Dios es una roca, afirmamos algo que en ciertos aspectos es más fuerte en lo que queremos decir que cuando afirmamos que Dios es inmutable. La abstracción vacía la imagen de una cierta intensidad sugestiva. Podemos pasar perfectamente de un registro al otro, se puede emplear una imagen o un concepto. De hecho es necesario pasar de la experiencia concreta a su formulación abstracta. Lo que permanece siempre corno verdad es que a través de todas las

realidades del mundo y del hombre, podemos remontarnos hacia Dios, y que por lo tanto no existe entre las realidades del mundo y Dios un abismo infranqueable. Si Dios es trascendente absolutamente más allá de todo, con todo es verdad, como afirma el (80) Pseudo-Dionisio que Dios es igualmente inmanente, es decir que está presente en todo.

Dios es a la vez el más conocido y el más desconocido. En Dios existe algo que es conocido. Dios es quizá aquello que más conocemos. Un niño pequeño ya conoce a Dios, cuando ni siquiera reconoce todavía a. su padre, ni a su madre, porque el conocimiento de Dios está arraigado en lo más profundo del alma humana. Y al mismo tiempo los más gran des místicos nos dirán que no conocen a Dios. San Juan de la Cruz le llama: «Las Islas Extranjeras», porque Dios permanece siempre más allá de todo lo que podemos captar y sin embargo todas las cosas que podemos captar nos dicen realmente algo de él.

El conocimiento de Dios es por lo tanto un continuo crecimiento y una continua superación. «Encontrar a Dios — dirá Gregorio de Nisa —, consiste en buscarle sin cesar». El conocimiento de Dios consiste en adelantar constantemente en el descubrimiento de lo que continuamente permanecerá inagotable. Es una gran verdad que conocemos a Dios y que avanzamos constantemente en este conocimiento. Y a la vez es verdad que nunca agotaremos este conocimiento, que Dios en su realidad permanecerá siempre más allá de todo lo que nosotros podremos captar de él. El destino humano es el de un constante descubrimiento deslumbrante de riquezas siempre nuevas. Si en efecto Dios es el abismo infinito, la misma eternidad no nos permitirá jamás alcanzar sus límites, y por citar una vez más una expresión de Gregorio de Nisa, el alma eternamente «irá de comienzo en comienzo, por comienzos que nunca tienen fin». Lo que constituye la cumbre suprema del conocimiento de Dios en un gran místico no es más que el punto de partida en relación con lo que le queda por conocer. Lo que captamos de Dios, lo captamos realmente, y este conocimiento es real mente algo de él. Pero lo que nuestro espíritu conoce de él en un momento determinado es infinitamente deficiente en relación con lo que Dios es en realidad y a lo que nosotros podemos conocer todavía.

El temor que por lo tanto podría surgir en nosotros, si la misma eternidad no va a ser más que una eterna búsqueda, (81) es que nunca jamás nos sentiremos satisfechos. Hay una especie de ansiedad en pensar que nuestra vida nunca va a tener reposo. Pero podría existir una ansiedad, inversa en pensar que podría llegar un día en que nuestra vida alcanzara ese reposo. Es decir que en realidad, estamos hechos de tal manera que de seamos a la vez la posesión y la búsqueda y que no sabemos si en realidad preferimos la búsqueda a la posesión, o la pose Sión en vez de la búsqueda; no sabemos si preferimos el des canso o el movimiento. A esto nos responde Gregorio de Nisa que la felicidad es la síntesis eterna de lo uno y lo otro, es decir que la felicidad, al colmar la medida de lo que podemos recibir, dilata nuestra capacidad y nos hace capaces de nuevas riquezas. Y por lo tanto estaremos eternamente colmados según la medida de nuestra capacidad, pero al aumentar constantemente nuestra capacidad podremos estar constantemente abiertos para recibir nuevas cosas.

Puede por lo tanto existir a la vez la verdad, del conocimiento de Dios y la verdad de su ignorancia. La ignorancia no es la negación del conocimiento, sino la afirmación de la trascendencia del objeto conocido en relación con todo lo que nosotros podemos conocer de él. Podemos realmente a la vez conocer a Dios y no agotarlo jamás. Es decir que nuestro conocimiento, si empleamos el término técnico, nunca será comprensivo. Entendemos por conocimiento comprensivo el conocimiento que agota su objeto. Es evidente que si nosotros pudiéramos agotar a Dios seríamos el mismo Dios. Como dice admirablemente san Juan de la Cruz, en relación a Dios seremos eternamente unos discípulos. Siempre tendremos que recibir algo. La relación de Dios con respecto a nosotros será eternamente la relación de una trascendencia a lo que es trascendido, pero esto no significa de ninguna manera que la participación con él a la que estamos llamados no sea una participación real y una participación tanto más susceptible de dilatarse sin cesar cuanto jamás puede igualar a aquél a quien tiende y que permanece siempre más allá de todo lo que se puede alcanzar.

Y llegamos por lo tanto a esa síntesis tan difícil y que tan pocos filósofos han alcanzado. Esa síntesis salvaguarda la (82) trascendencia absoluta de Dios. En efecto lo que hace que Dios sea

Dios, es que Dios es el «absolutamente otro», que Dios es «otro» de todo aquello que nosotros podemos conocer de él. Y sin embargo esta afirmación es compatible con la otra afirmación de que ya ahora, al nivel de nuestra inteligencia natural, podemos, a través de la creación que es su imagen, conocer algo de Dios y cantar sus alabanzas. Mucho más aún, Dios nos hace participantes en Cristo del mismo conocimiento con el que él mismo se conoce. Porque la fe es una participación en el mismo conocimiento con que Dios se conoce. Y nosotros somos capaces de avanzar constante mente más allá en ese descubrimiento eterno de las maravillas de Dios.

Añadamos aquí —más tarde hablaremos del conocimiento de la fe — que afirmamos que el hombre en sí mismo, en su misma naturaleza, es un ser que está hecho para Dios y por lo tanto capaz de entrar en relación con él. Es esencial repetir constantemente esta afirmación. Es verdad para cada época. Pero el problema de nuestro tiempo es precisamente el de buscar cuáles son los caminos del conocimiento de Dios a través de la experiencia que el hombre moderno tiene del mundo y de sí mismo. Porque todas las cosas son capaces de conducirnos a Dios, y t él. Pero es necesario d frecuencia, hablamos de Dios a través de la experiencia que tuvieron los hombres de ayer, y por esa razón el testimonio que nosotros damos hoy no llega a alcanzar a los hombres de nuestros días; nuestra teología o nuestros símbolos de Dios están ligados a una experiencia superada. Por eso la tarea de los cristianos es precisamente la de descifrar el sentido divino de la civilización contemporánea, encierre al hombre sobre sí mismo, que nuestra civilización es tan capaz como cualquier otra de abrir al hombre hacia Dios, pero que el problema está en que los cristianos tengan suficiente imaginación, la suficiente invención creadora para prolongarla y superarla por medio de una experiencia religiosa.

La unión de los contrarios

(83) En el estudio que estamos realizando ahora sobre el conocimiento filosófico de Dios, después de haber hablado de la existencia de Dios, nos hemos preguntado si en realidad podemos conocer algo de él. Y con respecto a esto, hemos dicho que, al tratarse del conocimiento de Dios, es necesario que asentemos siempre dos afirmaciones complementarias. Por una parte todas las cosas nos hablan de Dios y, como decía el Pseudo Dionisio el

Aeropagita en el texto que citábamos, «Dios es a la vez todo lo que es y nada de lo que es». Y, por otra parte, es necesario afirmar constantemente, siempre que digamos alguna cosa de él, la negación de esa misma cosa, porque el peligro estaría en representarnos a Dios a imagen de las realidades de este mundo. En este sentido, como ya lo decía Orígenes, siempre es peligroso hablar de Dios, es decir, que siempre que hablamos de Dios, sentimos cruelmente de qué modo lo que decimos resulta muy deficiente con respecto a lo que Dios es realmente. En la misma medida en la que hemos entrevisto algo de lo que es su gloria, de lo que es su esplendor, experimentamos la impotencia absoluta que tienen nuestras palabras para expresar todo lo que sentimos. Este mismo fenómeno ya lo experimentamos en las experiencias humanas más intensas. Sentimos hasta qué extremo el lenguaje es deficiente con respecto a la experiencia y a su plenitud. Y este sentimiento es sobre todo verdad cuando se habla en este plano eminente de la experiencia que es precisamente la del encuentro con Dios.

De un modo especial, al hablar de Dios, debemos sobre todo evitar el incluirlo en una categoría particular. Es uno de los aspectos de la trascendencia de Dios con respecto a toda la realidad. Y es sin duda uno de los puntos más importantes, porque en él estamos más en peligro de darle a Dios una imagen deformada. Vamos poner unos cuantos ejemplos. Es un hecho corriente hablar de la grandeza de Dios. Y en efecto, cuando decimos que Dios es grande, queremos significar algo. Queremos dar a entender que Dios representa, de una manera absolutamente eminente y trascendente, todo (84) lo que en el orden humano tiene algo de grandeza. Esto es verdad de la grandeza en un sentido espacial, es decir, de lo que constituye la misma inmensidad de la creación. Queremos decir que Dios es infinitamente mucho más grande que la totalidad del universo tal como nosotros ahora podemos entreverla. Esto es también verdad en su sentido moral. La grandeza de Dios es incomparable con respecto a todo lo que se nos presenta como de más grande en el mundo, en la grandeza del genio, en la grandeza del carácter, en la grandeza de la inteligencia.

Pero esta afirmación inmediatamente debe corregirse por medio de otra. Por más paradójico que nos parezca, es necesario añadir inmediatamente que Dios es pequeño. El Pseudo Dionisio Aeropagita

en su Tratado de los nombres divinos, del que hemos dicho que es el tratado más admirable que existe sobre Dios, escribe: «Las Escrituras alaban a Dios como grande, y bajo el modo de la grandeza, y sin embargo hablan también de esa pequeñez divina que se manifiesta en una ligera brisa». Si la grandeza expresa un aspecto de la realidad, la pequeñez, eso que Pascal llamaba «lo infinitamente pequeño» y que la ciencia moderna nos ha hecho descubrir, es también un aspecto de la realidad. Inscribir a Dios únicamente en la categoría de la grandeza, y no incluirlo también en la categoría de la pequeñez, sería colocar a Dios en una sola categoría del ser, ponerlo en relación con sola una parte de la realidad, cuando Dios es precisamente aquél en quien absolutamente toda la realidad encuentra su expresión eminente.

Esto es muy importante a nivel humano. En la medida en que insistimos únicamente en la grandeza de Dios, estamos dando la impresión de que Dios es infinitamente extraño a todo lo que precisamente en nosotros es pequeñez. Ahora bien, existe una pequeñez divina, un aspecto de la divinidad que está infinitamente cerca de los pequeños y de los humildes. Y en este mismo sentido es en el que podemos decir que Dios es a la vez lo que existe de más exterior a nosotros y lo que es más interior. Cuando hablamos de la grandeza de Dios, ponemos todo el acento sobre e hecho de que Dios nos su pera infinitamente y nos es infinitamente extraño. Pero, como (85) ha dicho muy bien san Agustín, «Dios es también el que en mí, es más yo que yo mismo», *intimior intimo meo* «que es más íntimo a mí mismo que yo mismo». Dios me desborda por todos los lados. Puedo buscarle en lo que está fuera de mí, pero puedo también buscarle en lo que está en mí. Dios me desborda a la vez por la infinita grandeza que se me manifiesta a través de la creación, y por la infinita intimidad por la que, al entrar en mí mismo y en lo más íntimo de mí mismo, en última instancia es esa fuente de donde emana constantemente mi propia intimidad, donde le encuentro. Y desconocer este aspecto de interioridad de Dios, ver únicamente a Dios bajo el aspecto exterior es desconocer la plenitud de lo que es Dios.

Tomemos otro tema. La primera de las definiciones del catecismo, tal como lo aprendí en mi infancia — pero hay tantas cosas que cambian en la Iglesia, que el catecismo también ha cambiado — era

que Dios es un espíritu puro, eterno y supremo señor de todas las cosas. Yo no sé lo que es Dios en el catecismo de hoy. Me atengo solamente a esta definición. Pero confieso que esta definición me parece peligrosa. Al afirmar que Dios es un espíritu puro, da la impresión que queramos oponer a Dios al mundo de la materia. Definir a Dios como espíritu, es situarlo en el orden de las realidades intelectuales y por lo tanto dar la impresión de estar afirmando que las realidades materiales le son extrañas. Incluso hay en esta definición como una especie de escrúpulo, puesto que no solamente se dice que Dios es espíritu, sino que Dios es un espíritu puro. Y al añadir este «puro», tenemos la impresión de que se quiere decir que Dios es totalmente indemne de todo lo que podría parecerse a la materia. Ahora bien, esto es falso, porque, si Dios posee en sí mismo de una manera eminente las cualidades de todo lo que existe, es evidente que en la materia, que es una de las criaturas, existen cualidades que Dios posee eminentemente. Con frecuencia encontramos entre los incrédulos la idea de que los cristianos son unos idealistas o unos espiritualistas, es decir que están del lado del espíritu y no del lado de la materia. Y como los hombres de nuestros días en su gran mayoría están inmersos en la investigación de la (86) materia por medio de la ciencia, y en la utilización de la materia por medio de la técnica, tienen la impresión de que el cristianismo pertenece a un universo extraño al de sus propias preocupaciones.

Y ésta es una de las razones por las que entre muchos de los hombres de nuestros días existe el sentimiento de una especie de ruptura entre el cristianismo y ellos, ruptura que no existe de ninguna manera en la naturaleza del auténtico cristianismo, sino que se refiere a la falsa imagen que con frecuencia presenta el cristianismo. Porque en realidad el cristiano no es más espiritualista que materialista; y quizá sería necesario subrayar que existe un materialismo cristiano, no en el sentido de que para el cristiano todas las cosas se reducirían a la materia, con lo que se caería en el error exactamente contrario al de privilegiar exclusivamente al espíritu, sino en el sentido de que en la materia hay algo que es perfectamente válido, una de las expresiones de la creación de Dios, de manera que, a través de la materia podemos captar algo de Dios, de la misma manera que a través del espíritu.

Lo que caracteriza a Dios, no es el ser inmaterial, sino el ser supermaterial, es decir de estar en el orden de lo que es la materia, infinitamente más intenso todavía de lo que no es la materia. No de ser algo extraño a la materia, sino de expresar por el contrario la intensidad de la materia en su forma más elevada. Y esta es la razón por la que el Pseudo Dionisio nos decía que Dios no solamente es espíritu, belleza, luz, sino que es también sol, roca, estrella, empleando por lo tanto unas cuantas imágenes tomadas del mundo de la materia para decirnos que estas realidades materiales nos dan también una idea de Dios. En otros términos, alcanzamos a Dios a la vez a través de los conceptos y de los símbolos. Alcanzamos a Dios a la vez a través de las ideas y a través de las imágenes. Y si alcanzamos a Dios a través de las imágenes es porque estas imágenes expresan realmente algo de él. Es lo que, en la primera parte de este libro, hemos llamado las hierofanías, explicando que las cosas visibles nos hablan realmente de Dios, porque realmente representan un determinado efecto de su esplendor, y que la belleza de una puesta de sol, la belleza (87) de un paisaje de montaña suscitan en nosotros un sentimiento auténtico de lo sagrado, porque realmente estas cosas son una determinada expresión de lo que es Dios.

Tenemos que añadir enseguida a este respecto que existe una ambigüedad en la palabra «espíritu», sobre la que ya hemos insistido muchas veces, pero es necesario volver a repetir constantemente estas nociones elementales. En efecto, espíritu tiene un significado algo diferente en una perspectiva filosófica de origen griego, y en una perspectiva bíblica de origen semítico. La palabra espíritu evoca la idea de soplo. Pero los griegos, lo que comprenden del soplo es que es una especie de materia sutil. En este sentido se habla del espíritu del vino, de bebidas espirituosas, es decir de unas realidades materiales, o de los espíritus animales de los que hablaba Descartes. Y partiendo de esta idea de materia infinitamente sutil es por donde la idea de soplo ha llegado a designar lo que es inmaterial En este sentido hablaremos de espiritualismo o de espiritismo. Tenemos toda una gama de posibles sentidos en los que, partiendo de una materia sutil, la palabra espíritu llega a designar el elemento más sutil del hombre, lo que llamamos inteligencia, eso que los griegos llamaban el *nous*.

Por el contrario, para los semitas, el soplo o el espíritu evoca otra imagen totalmente distinta, la del huracán, la de la tempestad, o sea la del irresistible poder. En este sentido se le da al espíritu el epíteto de «creador»: *Veni creator Spiritus*. El Espíritu reposaba sobre las primitivas aguas. O sea que el poder irresistible de Dios es el que ha suscitado todas las cosas de la nada. Este es el Espíritu que, el día de Pentecostés, en un soplo de tempestad, que es como un símbolo visible de la irrupción del Espíritu, penetró a los apóstoles para hacerlos capaces de realizar las cosas que superaban absolutamente todas las posibilidades humanas. La definición del Espíritu en la Biblia es la de una fuerza divina que hace que un hombre carnal sea capaz de realizar las cosas «espirituales» que son totalmente superiores a sus propias fuerzas. En este sentido Dios es espíritu en la Biblia, no en el sentido del espiritualismo, es decir en el sentido de la infinita sutilidad, sino en el sentido de la irresistible potencia. O sea que la palabra (88) espíritu significa la infinita densidad y poder de la existencia divina.

No es necesario insistir en recalcar en qué medida esta verdadera noción repercute en todos los terrenos, incluso en el terreno de la espiritualidad. Son muchos los errores que provienen de las confusiones entre el espiritualismo y la espiritualidad. La espiritualidad no es en efecto el modo budista de desarrollar en nosotros el elemento de interioridad, en oposición al elemento de materialidad, de hacernos de alguna manera cada vez más inmateriales, de modo que lleguemos a ser casi translúcidos. Para muchos hombres, el ideal de la espiritualidad consiste en llegar a ser en cierto aspecto desmaterializados, de la misma manera que decimos que un café está descafeinado, es decir, vaciados de algún modo de su materialidad. Para nosotros un hombre espiritual, es el hombre que casi ha llegado a quedarse con la piel sobre los huesos.

Y esto no tiene nada que ver con lo que el cristianismo llama espiritualidad. Lo que el cristianismo entiende por espiritualidad, es lo que el Espíritu Santo realiza en nosotros. Es decir, que no es el hacer prevalecer el espíritu sobre la materia, en el sentido de lo intelectual sobre lo material, sino el estar vivificado por el Espíritu Santo en nuestra alma y en nuestro cuerpo. Llegar a ser espiritual no es de ninguna manera el sacrificar el cuerpo al espíritu, sino el estar llenos por el Espíritu Santo en nuestra alma y en nuestro

cuerpo. Esto es lo que ya en esta vida realiza el Espíritu Santo en nuestra alma. Y la espiritualidad es el vivir de la vida del Espíritu Santo y de ninguna manera el practicar el yoga. Pero todavía hay muchos hombres que confunden las dos cosas. No ven ninguna diferencia entre un hindú y un cristiano, entre un san Juan de la Cruz y un Çankara. Practicar el yoga o meditar es la misma cosa, consiste simplemente en recogerse. Es un equívoco fundamental.

La espiritualidad cristiana es lo que el Espíritu Santo realiza en nosotros; y el Espíritu es capaz de hacer de nosotros unos hombres espirituales aun en medio de la acción. Es inútil para un espiritual cristiano el retirarse del mundo. Los grandes santos cristianos estaban comprometidos en plena acción. Pero (89) estaban bajo la moción del Espíritu Santo. Y por otra parte, esta espiritualidad escatológicamente repercutirá en nuestro mismo cuerpo. Es el dogma cristiano de la resurrección de los cuerpos, es decir la afirmación, según san Pablo, de que tendremos cuerpos espirituales. La expresión resulta absurda para los espiritualistas, porque un cuerpo espiritual sería un cuerpo que dejaría de ser material, o más bien sería una especie de cuerpo material que se pareciera lo menos posible a un cuerpo material, una especie de cuerpo fantasmagórico casi del todo privado de materialidad. Cuando yo era niño tenía un profesor de dibujo que al representar a los santos los representaba siempre como una especie de fantasmas. Daba la impresión de que tener cuerpo era algo inconveniente y por lo tanto un santo tenía que ser una persona que tuviera lo menos posible de cuerpo. Pero todo esto no tiene realmente nada que ver con el cristianismo. Todo lo contrario, no habrá mayor cuerpo que el cuerpo glorioso. Nuestros cuerpos no solamente no serán destruidos, sino que por el contrario serán libertados de lo que en ellos es ahora servidumbre y que les impide realizarse plenamente. Existe aquí un optimismo cristiano, que nos hace ver en la belleza de la naturaleza, en la belleza del cuerpo humano, algo que será llamado a una transfiguración y no a la destrucción, en la que de todo lo que ahora son límites y peligros se desprenderá lo que verdaderamente es parte de la creación.

Y esta es la razón en fin por la que es absurdo el pensar que el desarrollo de la ciencia o de la técnica, todo lo que nos interesa en el mundo material, nos separa de Dios. Pero insistimos una vez más en que son los cristianos quienes por falta de imaginación, por

deformación del espíritu, no saben encontrar a Dios partiendo de la materia. Y como ya lo hemos dicho también, este va a ser uno de los grandes esfuerzos que se han de realizar para la evangelización de la civilización del mañana. El problema no consiste solamente en evangelizar a los hombres, sino en evangelizar al mismo mundo, es decir en hacer que el mundo vuelva a ser ese medio de ir hacia Dios que es naturalmente. Pero todavía subsiste en el subsuelo de muchos cristianos un fondo de platonismo, de jansenismo, (90) de maniqueísmo, que les impide el tener esta auténtica actitud cristiana,

Pongamos otro ejemplo. Se dice con frecuencia que Dios es inmutable. Totalmente cierto, esta afirmación expresa algo verdadero. Pero para el hombre moderno esta expresión resulta también algo molesta, en la medida en que para nosotros la vida está en el movimiento, y en la que no nos resulta fácil el disociar la idea de inmutabilidad de la inmovilidad. La idea de un Dios inmóvil, y la de una felicidad que consistiría en participar de esa inmovilidad, nos produce una especie de angustia. Y nos preguntamos si no añoraremos, cuando nos encontremos en esa inmovilidad, el tiempo en el que todavía existía el movimiento. La perspectiva de felicidad que nos ofrece ese estado no nos parece muy alentadora. Si por un lado la idea de inmutabilidad se nos presenta como garantía de la estabilidad — y hay momentos en que realmente nos sentimos fatigados de la inestabilidad —, por otra parte y en otro sentido tenemos como una especie de instinto que nos da a sentir que el movimiento encierra una expresión auténtica del ser.

Y es evidente que todo esto, especialmente para los modernos, — pienso en una manera de pensar como la de Bergson —, tiene una especie de evidencia. También aquí sería un error querer incluir a Dios únicamente en la categoría de lo inmutable. Porque inmutable, en última instancia, para nosotros no es más que una imagen. Partimos de la estabilidad de las cosas, por ejemplo de la inmovilidad, de una roca, y decimos que en Dios hay algo que se corresponde con esta inmutabilidad y que es una perfección. Pero por otra parte, no podemos ser insensibles al valor que existe en el movimiento, y por lo tanto sería absurdo el excluirlo de Dios.

Ahora bien, también esto está afirmado textualmente en el Pseudo Dionisio: «Dios es estable e inmóvil, permaneciendo siempre el

mismo, y sin embargo móvil, puesto que se expande sin cesar a través de todas las cosas». Por lo tanto la vida de Dios es una síntesis paradójica, en la que a la vez lo que es la perfección de la estabilidad y lo que es la perfección de la movilidad coinciden de una manera que nos es totalmente (91) irrepresentable, pero que nos permite afirmar que en Dios existe eminentemente todo lo que existe de perfección tanto en lo inmutable como en lo móvil. Y una vez más tocamos un punto capital en relación con los modernos. Cuántas veces he escuchado esta reflexión: «lo que me molesta en la fe es que una vez que se ha llegado a creer, ya están resueltos todos los problemas, cuando lo que realmente me interesa a mí es la búsqueda, y a partir del momento en que todos los problemas están resueltos, ya no puede existir más búsqueda.

Creer que un cristiano tiene ya resueltos todos los problemas, que la existencia cristiana no es una búsqueda constante, y que no será eternamente una búsqueda como dijo san Gregorio de Nisa en un texto que ya hemos citado, es presentar una idea falsa de lo que es la auténtica condición cristiana. La condición cristiana, a imagen de Dios, es una estabilidad fundamental, en cuanto que no está sujeta al replanteamiento de lo que una vez ya se ha adquirido. La estabilidad consiste en que las cosas adquiridas se han adquirido de una vez para siempre. Pero por otra parte está sujeta a un continuo progreso en la adquisición de cosas siempre nuevas, por que nunca podremos agotar las riquezas de Dios. Pero lo que constituirá la estabilidad, será la imposibilidad de volverse atrás. Y esta es la razón por la que la estabilidad para el espíritu creado es un continuo progreso, que es la misma síntesis de la estabilidad, y el movimiento, que es la definición del progreso: el progreso es estabilidad fundamental, puesto que progresa siempre de adquisiciones en adquisiciones en una línea continua, y al mismo tiempo es continuo movimiento puesto que es constante adquisición. Por otra parte esta situación es verdadera en todas las realidades espirituales. Y esta es la razón por la que existe una saciedad de la carne, pero no existe la saciedad del espíritu. El espíritu no se cansa nunca, porque las realidades auténticamente espirituales, ya en el mismo nivel del amor humano, son un constante crecimiento. Únicamente cuando caemos de nuevo al nivel de la carne es cuando entramos en el orden de la saciedad, porque la ley de lo que es carnal es la de la saciedad y la alternancia, mientras que el mismo carácter del espíritu

consiste en que (92) puede constantemente progresar, porque el espíritu es inagotable.

Si el espíritu del hombre es inagotable, si la persona de otro es también inagotable, si nunca se pueden encontrar los limites del ser amado, ¡cuánto más infinitamente ilimitadas serán las fronteras del ser infinitamente amado! En las cosas del espíritu no existen límites. Por naturaleza el espíritu es sin fronteras; y por consiguiente en las realidades espirituales existe siempre un elemento de progreso y de búsqueda perpetua. En el espíritu siempre estamos comenzando; y siempre es posible un nuevo crecimiento. Por estos ejemplos vemos lo importante -que es el no encerrar a t dentro de una categoría, y de estar atentos, al afirmar de Dios cualquier cosa, a corregir lo que acabamos de decir por medio de la afirmación complementaria. Lo que precisamente caracteriza a Dios, es el poseer en sí mismo de una manera eminente todo lo que existe en el orden de la creación; pero precisamente todo; es decir que bajo ningún aspecto no se le puede a Dios encerrar en ninguna de las categorías de la existencia, sino que las trasciende absolutamente a todas y posee en sí todo lo que puede existir en cualquier orden de cosas.

Entre los caracteres de Dios, que, por medio de esta búsqueda de la inteligencia, puede establecer el hombre, voy a citar solamente uno, porque presenta una dificultad especial y porque es particularmente importante. Es el de la personalidad. En efecto, con frecuencia encontramos en nuestros días, como ya lo vimos también en las antiguas filosofías, la idea de que la infinitud divina es incompatible con la personalidad, y que, puesto que Dios es infinito, no puede al mismo tiempo ser personal. Esta manera de pensar es característica en las filosofías antiguas. Para la India, Dios es lo que trasciende toda determinación; pero como la personalidad se concibe como una determinación, por lo tanto Dios debe ser impersonal, transpersonal. Dios se personalizará en su manifestación, lo que los hindús llaman «Ishvara», para poder ponerse en relación con los hombres. Pero la relación del hombre con Dios en el plano personal aparecerá como inferior, y para alcanzar verdaderamente a Dios, será necesario (93) despersonalizarse a sí mismo para perderse en la impersonalidad infinita. También en nosotros la persona es una limitación, y es necesario por lo tanto superar nuestro ser personal para identificarnos con la unidad fundamental de todas las cosas. Subrayo

este punto porque incluso entre los cristianos encontramos con frecuencia grandes confusiones. Se imaginan la unión con Dios, no como una unión de persona a persona, permaneciendo distintas en un intercambio de amor, sino como una disolución de nuestro ser personal dentro de lo infinito divino. Esta es una de las dificultades del pensamiento moderno, en el que la persona aparece como una limitación contingente, y la realidad como la permanencia de las leyes del universo, en el interior de las cuales el destino de las personas individuales tiene muy poca importancia. Y a este extremo se llega partiendo de una confusión entre personalidad e individualidad.

Pero de hecho y cada vez más, y hay que decir que ésta es una de las grandes adquisiciones del pensamiento moderno, vamos descubriendo a la persona bajo un aspecto totalmente distinto que es el del «valor», es decir que hoy en día compren demos que la persona humana constituye de hecho el valor supremo en el orden de las realidades creadas. A partir del momento en que la persona se nos presenta bajo este aspecto del valor sería inconcebible que, si Dios es precisamente aquel en quien todas las realidades existen de una manera trascendente, precisamente este aspecto de la creación que se nos presenta como el valor supremo que existe en el mundo no existiese también en Dios de una manera eminente. En otros términos, la idea de un Dios impersonal cada vez se nos presenta inconcebible, si precisamente la personalidad representa el valor supremo. Es verdad que, en nosotros, la personalidad implica la existencia de límites. Pero esto precisamente nos demuestra una vez más el cuidado que hemos de tener a la vez de situar a Dios en el prolongamiento de lo que constituyen los valores que encontramos en el mundo y al mismo tiempo purificar esa representación de todo aquello que, en e plano de los valores creados, impide el que se realicen plenamente.

Si al decir que Dios es una persona, le atribuimos a Dios los comportamientos que son los propios de las personas (94) humanas, es claro que llegaremos a un antropomorfismo y, tendremos de Dios una idea falsa. Cuando le atribuimos a Dios determinados atributos que son precisamente los de la persona humana, debemos al mismo tiempo afirmarlos y purificarlos de sus limitaciones. Pongamos un ejemplo. Por más grande que sea la paternidad humana, raras veces

está indemne de determinadas limitaciones, de un cierto autoritarismo, de un cierto paternalismo, de un cierto espíritu de dominio. Por consiguiente, para muchos hombres el error está en representarse a Dios Padre al modo como son los padres de este mundo. Acaban por hacerse un Dios a imagen del hombre, y este Dios a imagen del hombre es el que con frecuencia los hombres al hacerse adultos se ven en la obligación de rechazar. De la misma manera que un adulto siente la obligación de liberarse de la dependencia con respecto a su padre visible, de modo análogo, si al Padre del cielo se le ha representado de la misma manera, esto llevará consigo un mismo tipo de liberación. Por eso tenemos que estar atentos al modo cómo tratamos estas categorías. Como decía antes, es peligroso hablar de Dios. Se puede dar una idea falsa de Dios. Es absolutamente verdad que en Dios existe de una manera eminente lo que representa el elemento válido de la idea de paternidad; pero al mismo tiempo es necesario que despojemos a esta expresión, al aplicársela a Dios, de todo aquello que constituye las limitaciones inherentes a toda paternidad humana.

Una última dificultad en relación con este reconocimiento de Dios es la dificultad de comprender y es la que han presentado Sartre y Merleau Ponty — cómo pueden coexistir Dios y la creación. Es necesario elegir. O existe Dios y yo no existo; o existo yo y Dios no existe. El hombre no puede conquistar su existencia sino es por medio de la muerte de Dios. Es el gran tema de Nietzsche que con tanta frecuencia ha vuelto a repetir el ateísmo contemporáneo. No tenemos que minimizar la realidad del problema. Es en efecto difícil de comprender cómo puedan coexistir Dios y la creación. El ejemplo más conocido de este problema, y al que en efecto nunca podremos darle una explicación clara, es comprender cómo Dios puede ser causa de todas las cosas, y esto es lo que estamos (95) afirmando, y cómo a la vez yo puedo ser absolutamente libre. Pues bien, es evidente que nos encontramos aquí ante dos afirmaciones de las que muy difícilmente podemos concebir su coexistencia.

De una manera más general, y esta será el punto de vista en el que se colocan muchos modernos, si todas las cosas existen ya en Dios de una manera eminente, es decir si en Dios de un modo absolutamente trascendente ya se han agotado todas las posibilidades de la realidad, las demás cosas ya no tienen ningún

interés. Porque si todo ya ha existido primero en Dios, mi existencia no consiste sino en repetir miserablemente lo que ya estaba perfectamente bien hecho antes. A partir del momento en que todas las cosas ya han realizado en Dios su perfección, ¿qué interés puede tener una existencia que no es más que una réplica necesariamente deficiente? ¿No queda vacía de todo interés la aventura humana? Si realmente no puede aparecer nunca nada nuevo, puesto que existe ya todo, y existe ya de una manera óptima ¿qué interés tiene el esfuerzo humano, la invención, el progreso? Y ésta es la razón que en última instancia induce a muchos pensadores modernos, para poder reconciliar la idea de Dios y la idea del progreso., a colocar a Dios no al comienzo, sino en el término. Y podemos decir que esto es lo que aparece en los grandes metafísicos de la historia. Es el mismo fondo del pensamiento de Hegel, no digo del pensamiento de Marx, porque para Marx Dios no existe: para Hegel el espíritu absoluto será la totalización en el término de todo lo que se habrá realizado en el devenir. Esto es lo que afirmaba también Rilke en este texto de las *Cartas a un joven poeta*: «¿Por qué no probar que Dios es aquel que vendrá, aquel que desde toda la eternidad ha de venir, que es el futuro, el fruto sazonado de un árbol del que nosotros somos las hojas? ¿No crees que todo aquello que llega es un principio? ¿Qué sentido tendría nuestra búsqueda si aquel a quien buscamos perteneciese ya al pasado?» Nos encontramos aquí ante una especie de divinización del futuro.

¿Existe en esta dificultad como un problema insoluble? Es verdad que la existencia de Dios nos desposee y nos (96) enajena, porque en última instancia de esto se trata: de manera que la existencia se encuentra así transportada en Dios y retirada del hombre. Nos volvemos a encontrar aquí con un tema que ya habíamos encontrado antes. El hecho de que el hombre es una criatura y que por lo tanto todo lo que tiene lo ha recibido de Dios, no desposee al hombre de la existencia, porque la existencia del hombre es una existencia real, la libertad del hombre es una libertad real, las creaciones del hombre son creaciones reales. Nuestra existencia permanece plenamente válida, plenamente creadora y, por consiguiente, no está de ninguna manera vacía de su consistencia. Pero de lo que está desposeída es de su apropiación. En el pensamiento de muchos modernos parece intolerable el no ser autosuficientes, el de recibirse a sí mismos de otro, el de no ser un principio absoluto. Ahora bien, esta voluntad de

pertenecerse, no solamente no representa un valor, sino que por el contrario representa una negación de lo que es, en la perspectiva cristiana, lo constitutivo de la existencia, a saber que la existencia existe siempre en un intercambio y en una comunicación. Lo vuelvo a repetir con una sola palabra. Esto mismo existe entre los hombres. Debemos aceptar alegremente el vivir en un continuo intercambio en el que recibimos y damos. El no querer dar y el rechazar lo que nos ofrecen, es rechazar la existencia. Esto mismo existe entre Dios y nosotros, es decir que entre Dios y nosotros existe ese intercambio de gracia y acción de gracia. Existir para nosotros, es recibirnos del amor y relacionarnos con el amor. En fin, esto mismo existe en el mismo Dios, pues el fondo del abismo de Dios en la visión cristiana es que Dios no está constituido por una persona solitaria, sino por tres personas, es decir, que la vida personal existe en Dios bajo la forma de una comunión de personas. Si en el mismo Dios la vida personal consiste en una comunión de personas que se lo comunican todo la una a la otra, sería absurdo que la vida personal a nivel humano consistiera en ser autosuficientes. Y precisamente porque hemos sido creados a imagen del Dios trinitario, el hecho de que nos recibamos como un don, y que por lo tanto vivamos de un intercambio no es algo que enajene nuestra existencia, sino que por lo contrario es lo que (97) la realiza plenamente. Y ésta es la razón por la que la concepción cristiana de la Trinidad expresa en última instancia lo que ya en el plano del pensamiento filosófico acabamos de establecer.

CAPÍTULO VI

EL DIOS DE LA REVELACIÓN

(99) La manifestación de Dios se sitúa en dos niveles diferentes que constituyen otras tantas etapas históricas. Existe una primera revelación de Dios, de la que hemos hablado hasta ahora, a la que podemos llamar revelación cósmica y que representa la manifestación de Dios al hombre a través del mundo y a través de la conciencia. Esta manifestación de Dios es la que constituye el fondo de verdad de las religiones no bíblicas, como el hinduismo, las religiones de la China o las religiones de África. Y hemos afirmado que se trata de una auténtica manifestación de Dios, a través de la cual todos los hombres pueden alcanzar un cierto conocimiento de Dios y que presenta como dos aspectos, uno inmediato, el de la experiencia religiosa, y el otro el de la reflexión filosófica. Conocimiento religioso y conocimiento filosófico se sitúan en un mismo nivel, el nivel accesible inmediatamente a cualquier hombre, y corresponden a dos aspectos, uno espontáneo e inmediato, y el otro reflexivo e intelectual pero que tienen como base un mismo dato. Por otra parte, también hemos visto que este conocimiento de Dios no nos conduce en cierto sentido a lo exterior de Dios. Por medio de él todos los hombres pueden saber que Dios existe, y también conocer algo de él partiendo del mundo creado, porque si todas las cosas vienen de Dios, todas ellas han de tener un determinado reflejo de Dios. Y en este sentido la naturaleza del hombre no es más que una imagen de Dios.

(100) Pero por otra parte, lo que es Dios en sí mismo, lo que constituye su interioridad, su intimidad, su personalidad en el sentido profundo del término, es totalmente inaccesible al esfuerzo del hombre; todo el esfuerzo humano, por llegar a penetrar en el

interior del misterio de Dios, se estrella contra un obstáculo infranqueable que es la trascendencia. Es decir, que entre el hombre y Dios existe un abismo que el hombre no puede franquear. Por consiguiente, el hombre nunca podrá conocer plenamente a Dios sino en la medida en que Dios franquee ese abismo y se le manifieste, y a esto es a lo que llamamos revelación en el sentido propio de la palabra. Esta revelación se nos dio primeramente en el Antiguo Testamento por medio del pueblo de Israel, y en el Nuevo Testamento al pueblo cristiano.

La revelación

Esta es la distinción radical entre las religiones y la revelación. Es un tema sobre el que ya hemos hablado con frecuencia y del que simplemente nos bastará con decir unas palabras. Las religiones son la expresión de la búsqueda de Dios por el hombre, son creaciones del genio humano y por eso siempre llevan en sí un número de imperfecciones, porque en esta búsqueda a tientas el hombre mezcla elementos de verdad con elementos de error. El juicio que por lo tanto tenemos que hacer de estas religiones no cristianas es doble. Por una parte reconocemos en ellas la expresión auténtica del hombre en cuanto religioso, es decir, que estas religiones atestiguan, como ya lo hemos dicho con frecuencia, que pertenece a la misma naturaleza del hombre el estar como parte esencial de su ser dirigido hacia Dios. Desde este punto de vista, el ateísmo, al desconocer esta dimensión del hombre, traiciona al humanismo, es decir, mutila al hombre de una dimensión que le es esencial. Y por eso, para nosotros, cualquier religión es preferible al ateísmo.

Pero por otra parte, en esta búsqueda a ciegas, la imagen que los hombres se forjan de Dios a través de las diversas (101) religiones está siempre más o menos marcada por el antropomorfismo y por esas diversas deformaciones que ya hemos enumerado: el panteísmo en el que las fronteras de Dios y del mundo permanecen diluidas; la idolatría en la que las realidades creadas se toman como si fueran el mismo Dios; el dualismo, que afirma que existen dos principios en el origen de todas las cosas. Y por esta razón, todas las religiones, como ha dicho el teólogo protestante Emil Brunner contiene a la vez su profunda verdad y su grave error. Y por lo tanto, estas diversas formas religiosas son siempre ambiguas. Y en efecto, en última instancia sólo Dios puede hablar de Dios, es decir,

que nosotros no podemos conocer realmente a Dios tal cual es, si el mismo Dios no se nos manifiesta directamente, porque cuando Dios nos habla ya no se trata de la búsqueda a ciegas que hace el hombre, sino de la misma autoridad de Dios que nos da la base y el fundamento de nuestro conocimiento.

Por poco que reflexionemos sobre ello veremos que es natural que sea así, es decir que nosotros no podamos conocer la intimidad de Dios si no es por medio de la revelación, porque esto es ya verdad en el mismo nivel de las personas humanas. Si Dios es personal, es necesariamente misterioso, es decir inaccesible. Nuestra inteligencia por sí misma nunca puede alcanzar a las personas sino es en aquellos rasgos que son objetivables. Ya en el mismo nivel humano, la interioridad de la persona humana es absolutamente inaccesible. No podemos violar el secreto del corazón. Únicamente Dios sondea los corazones. Y por esta razón, aunque nos detengamos en el conocimiento de los otros que nos manifiesta lo que nos es accesible o sea lo que constituye la apariencia exterior o el aspecto manifestado, el fondo mismo de la otra persona permanece para nosotros totalmente extraño. No podemos conocer a otra persona si no se nos manifiesta, y esta revelación es siempre algo voluntario, es decir, que puede muy bien negarse a manifestársenos, y no se nos manifestará sino en la confidencia, es decir en esa voluntad llena de amor de entregársenos manifestándonos la intimidad de su persona. Es lo que se realiza en la amistad, es lo que se verifica en el amor, donde realmente penetramos en ese mundo misterioso del corazón del (102) otro, que de otro modo permanece para nosotros totalmente cerrado, y del que no podemos de ningún modo, por extorsión, captar su intimidad. Esto es precisamente lo que constituye a la persona, el ser una profundidad, un abismo inaccesible, una cosa distinta de todo aquello que puede captar cualquier ciencia. A medida que nos elevamos en la jerarquía de las cosas, el conocimiento científico se hace cada vez más inútil porque nunca puede alcanzar sino aquello que es manifiesto y exterior, y necesariamente tenemos que entrar en otro modo de acceso a la verdad que es el testimonio, la palabra, en lo que, en un libre don, el otro se nos manifiesta.

Tenemos que recalcar esta realidad, porque es una de las deformaciones de una cierta *intelligentsia* contemporánea, la de

creer que el conocimiento científico es el tipo único de todo conocimiento. La ciencia, en el sentido de las ciencias matemáticas, físicas, biológicas, tiene un objeto propio que es el mundo de los cuerpos; y el mundo de los cuerpos según la jerarquía de la realidad es el terreno más inferior. Más allá de ese mundo está la captación de lo que no es simplemente el mundo de los cuerpos, sino el mundo de las personas, es decir, el mundo de los valores del espíritu subsistente de una manera personal. Este universo de las personas en un universo concreto, tan real y más real que el universo de los cuerpos, y finalmente más interesante, porque prácticamente nuestras relaciones con las personas son más importantes en nuestra vida que nuestras relaciones con la materia. Todo lo que se refiere a nuestras relaciones con las personas, el conocimiento del otro, el amor personal, la amistad, la comunicación entre los seres es infinitamente más real que el mundo material. Para mí, llegaría a decir que es lo que me parece absolutamente real. En otros términos, en rigor, admitiría que se pudiese dudar del mundo exterior -yo ciertamente no dudo —, pero en fin sería posible. Por el contrario no podemos dudar de la realidad del otro, porque el otro es una cosa que se me resiste mucho más que la materia, es decir, que me resiste no simplemente en el sentido de una resistencia material contra la que me estrello, sino en el sentido de un valor que no puedo dejar de reconocer. Es decir que de ninguna manera puedo negarle (103) al otro ese respeto esencial que es el amor, servirme de él como de un instrumento, negar que tenga derecho a la existencia. Esto se me presentaría como contradictorio con lo que reconozco que soy yo mismo, es decir, una persona que tiene el derecho a la libertad, al respeto y al amor.

Por consiguiente, lo que hay de más objetivo en el mundo son las personas. Y es necesario que afirmemos que el universo real es esencialmente el universo humano, la reciprocidad de las conciencias. Este universo es el verdadero universo del que el mundo material no constituye sino una especie de condicionamiento. Cuando la Biblia habla de la resurrección de los cuerpos no quiere decir ciertamente que vamos a recuperar los átomos de carbono que han servido, muy provisionalmente por otra parte, durante algunas horas de nuestra existencia, como soporte a nuestra vida personal; quiere decir esencialmente que resucitaremos como seres personales, es decir como seres que llevan en sí toda la realidad

concreta de lo que significa precisamente la palabra cuerpo. Y ese carácter concreto de la persona que designa esencialmente la corporeidad, es el soporte material de los valores de inteligencia y de amor y que le confiere así su carácter concreto.

Es por tanto importantísimo para nosotros saber si nos podemos conocer los unos a los otros y amarnos mutuamente. Cuando Sartre en *Hui-clos*, ve en el otro aquello que nos resiste y al decir: «El infierno son los otros», es decir el infierno es la resistencia que nos trae la realidad del otro, se plantea ciertamente este problema, pero lo resuelve mal, porque esta resistencia del otro, en la medida en que desemboca en el reconocimiento del derecho que tiene el otro a existir ante mí y en la relación que por este hecho se establece entre el otro y yo, es lo que constituye la existencia humana más allá de la existencia animal. Bajo este aspecto todo lo que me permite ese conocimiento del otro, todo lo que responde a aquello que Pascal llamaba el espíritu de finura, todo lo que responde a la metafísica en el sentido en que ésta es la afirmación de que el espíritu supera a la materia y de que existe un más allá de la física, todo lo que responde a la filosofía de la palabra y del testimonio, es decir de los modos de comunicación que (104) tenemos entre nosotros, todo lo que proviene de la palabra verdadera, todo lo que obedece a la confianza en la palabra, todo lo que supone la posibilidad de un intercambio real con el otro que es la condición de un amor auténtico, todo eso nos introduce a la vez en una esfera de la existencia y del cono cimiento más objetivo y mucho más importante que el conocimiento estrictamente científico. Porque es evidente que a este nivel la persona del otro no es un objeto que podamos conocer con los métodos de la ciencia, que únicamente puede analizar los objetos.

Ahora bien, el otro nunca puede ser un objeto, el otro se me manifiesta siempre como irreductible e impenetrable en su fondo, nunca podré apoderarme de la persona del otro y disecaría, como puedo hacer con una cobaya; y si creo poder hacerlo me estoy equivocando. Esta sería la ilusión de todos los psicólogos, de todos los psicoanalistas, si llegaran a creer que pueden agotar la persona del otro con los métodos cien tíficos. En realidad, lo que alcanzan con sus métodos no deja de ser una simple periferia, real, pero que no llega al fondo. El fondo de la persona se escapa a esa empresa.

Es un misterio, el misterio de la persona. No puedo tener acceso a él sino cuando él me lo comunica. Es decir que no existe otro acceso al conocimiento de la persona que la revelación que ella misma me haga de si mismo cuando quiera comunicarme su secreto inaccesible. Ya hemos citado la expresión de Scheler: «El silencio es lo propio de las personas». Una rosa expresa todo lo que ella es. No tiene nada más que decirme sino lo que expresa su perfume, su color, sus espinas. Ya no tiene más secretos, es decir que está totalmente al descubierto y no tiene por consiguiente nada más que revelarme. Mientras que lo propio de la persona es precisamente el ser mucho más que lo que expresa su realidad exterior. Si pretendiera conocerla únicamente por lo que es su exteriorización, pasaría al lado de su secreto, de ese secreto del que la Biblia dice que ni los mismos ángeles pueden penetrar. Y por lo tanto, si quiero llegar al conocimiento de lo que me interesa de una manera absoluta, es decir, si quiero saber lo que es el otro, no puedo llegar sino en la medida en que el otro quiera comunicármelo, (105) es decir, que, a este nivel, el amor es la medida del conocimiento.

Esta esencia de la persona del otro, no podemos conocerla sino por medio de la palabra reveladora. No conocería jamás el secreto de un corazón, sino en la medida en que ese corazón quisiera expresarse a sí mismo por medio de la palabra. Por lo tanto tenemos que afirmar que nos encontramos, desde el mismo instante en que accedemos a este nivel superior de realidad, ante un nuevo modo de conocimiento y de un modo de conocimiento que es capaz de tener una certeza igual si no superior a la del conocimiento científico. Como enseñó Pascal, y su testimonio tiene un valor eminente porque él mismo fue eminente en todos los ordenes, el espíritu de geometría tiene un objeto que es el mundo de los cuerpos, pero desde el momento en que llegamos al mundo de los corazones, es necesario buscar otro método, otro proceso, al que Pascal llama el espíritu de finura, pero que en realidad es precisamente esa penetración del otro a través de la comunicación. Es buen método científico el aplicar a cada objeto el método que le conviene. Es un error de método el querer aplicar a las cosas del corazón el método que únicamente es válido para las cosas del cuerpo.

Pero si ya en el mismo nivel del hombre, no podemos conocer al otro sino por la revelación, es decir únicamente en la medida en la que se

nos manifieste, en la que se nos descubra, en la que se nos dé, esto será verdad de una manera eminente tratándose de un Dios personal. La pretensión del espíritu humano de querer apoderarse de Dios como si fuera un objeto, es decir, como de algo que fuera objeto de ciencia con el mismo título con que lo pueden ser los fenómenos del mundo material, es un absurdo. Es evidente que no podemos tener acceso a un Dios personal y vivo sino por medio de otro camino distinto del que es válido para el conocimiento de los objetos del mundo material. Y esta es precisamente la razón por la que no podemos conocer a Dios si Él no se nos manifiesta. El único problema consiste por lo tanto en saber si realmente él se nos ha manifestado. Y por la fe es la adhesión a un hecho, es decir, a una manifestación de Dios (106), que es precisamente el camino que tenemos para llegar a él. Ahora bien, este es precisamente el objeto de toda la Escritura. El total de las Escrituras, el Antiguo y el Nuevo Testamento, no tienen otro objeto que el ser un testimonio que se nos da de este acontecimiento, de este hecho. Nos introducimos en otro orden de realidades. Hasta ahora nos encontrábamos al nivel de la experiencia humana común y universal, a partir de ahora entramos en el hecho de una revelación del Dios vivo. Es muy importante el recalcar este hecho, porque en esto está la diferencia entre la religión en general y la revelación en particular.

La historia de la salvación

¿Cuál es el objeto de esta revelación? ¿Cuál es el objeto de toda la Escritura? La Escritura no pretende decirnos directamente lo que Dios es, sino lo que Dios hace. Toda la Escritura es historia santa, es decir, testimonio que se nos da de las intervenciones de Dios en la historia. La fe de los judíos o de los cristianos no tiene por objeto el hecho de que Dios existe, sino el hecho de que Dios ha intervenido en la historia de los hombres. Existen por lo tanto dos historias, la historia de las grandes obras de los hombres de la que forman parte todas las religiones, porque las religiones hay que contarlas entre las principales obras del genio humano, al lado de sus creaciones científicas, al lado de sus creaciones políticas, al lado de sus creaciones estéticas. Grecia para nosotros continúa siendo indisolublemente Arquímedes y Fidias, pero también Platón y Plotino. En la Biblia, nos encontramos ante otra historia que no es la de las creaciones del genio humano, sino la de las intervenciones de Dios

en la humanidad. El problema está en saber en qué medida podemos darle nuestra adhesión a este dato de hecho.

Dios por lo tanto se nos manifiesta tal cual es a través de sus obras; y este es el objeto de la historia santa. El objeto de la historia sagrada consiste en mostrarnos que en la trama de la historia humana, de esa historia que es la de la civilización, (107) la del arte, la de la política, la de la economía, existen acciones que son precisamente acciones divinas. Es decir, que Dios irrumpe en el mundo de los fenómenos en medio de los cuales vivimos. La elección de Abraham en el Antiguo Testamento no es simplemente el desarrollo y la evolución de la historia religiosa del mundo de los semitas dos mil años antes de Cristo. Es un comienzo absoluto. Yahvé va a buscar a ese hombre que ha creado para crear en él un pueblo nuevo. Esta idea de creación, en el sentido en que significa comienzo absoluto, es uno de los caracteres de la acción de Dios vivo. Dios es el que crea, es decir, el que suscita un comienzo absoluto.

Para tomar otro ejemplo, la encarnación de Verbo, objeto fundamental de nuestra fe junto con la resurrección, es esencialmente una acción creadora, en la que el Dios vivo suscita en María, por su poder creador, la humanidad de Jesús. Y esta es la razón, como ya hemos dicho, de la concepción virginal que es uno de los que, incluso para muchos de los cristianos de nuestros días, se les presenta entre los más incomprensibles y al que fácilmente se verían inducidos a rechazar en el dominio de lo fantástico y maravilloso, se presenta por el contrario como uno de los más evidentes, en la medida en que significa que lo que comienza con Jesús, es una nueva humanidad, y que el Verbo de Dios que al principio Adán con la tierra del paraíso como nos dice la Escritura, o de cualquier otra materia como tenemos el pleno derecho de pensar, viene a buscar a este hombre en una hija de su raza y al asumirlo, conducirle al fin último al que estaba destinado. Y por eso san Pablo nos dice que Cristo es el principio de nueva humanidad, y que la resurrección de la humanidad de Jesús es un acontecimiento comparable a la creación original del mundo y del hombre. Es, por lo tanto, dar testimonio de las acciones divinas. La historia sagrada es la de las cosas grandes que Dios ha realizado. Y a esto tenemos que volver constantemente porque este es precisamente el objeto de la

fe. El cristiano no es simplemente una persona para quien Dios existe. Sería inútil ser cristiano para creer simplemente que Dios existe. La totalidad de los paganos creen que Dios existe. Pero es necesario ser (108) cristiano para creer que Dios ha intervenido en la historia.

Dios crea, suscita de la nada, Dios hace una alianza, es decir comunica sus propios dones. Dios habita en medio de su pueblo, y en Jesucristo en medio de su Iglesia; y según el texto «Si alguno me ama, vendremos a él y haremos nuestra morada en él», existe una inhabitación de la Trinidad en el corazón del cristiano. Dios salva, es decir, que puede hacernos salir de cualquier situación desesperada, de la miseria espiritual y de la miseria de la muerte. Estas cosas no las puede hacer el hombre, pues superan absolutamente su capacidad, y la Escritura nos dice no solamente que Dios las puede hacer, sino que en realidad las ha hecho; de modo que un cristiano es el hombre que sabe que ha sido «re-creado» en Jesucristo; que sabe que ha sido salvado del mal y de la muerte; que sabe que es la morada en la que habita la Trinidad, que sabe que ha entrado en la alianza con Dios que es Cristo; que sabe que ya está justificado: «El que cree en mí tiene la vida eterna». Y esto es precisamente lo que constituye el objeto esencial de la fe, que no se trata de meras posibilidades, sino de realidades ya adquiridas.

El cristiano es aquel hombre para quien lo esencial ya está adquirido. Porque en Jesucristo ya se ha realizado lo esencial. Jamás acontecerá nada que tenga tanta importancia como la resurrección. El destino de la humanidad ya está sustancialmente decidido. Porque en Jesucristo ya se ha realizado lo esencial. Ya no esperamos que las cosas cambien o se arreglen, sabemos que la humanidad está sustancialmente salvada, y que depende de cada uno de los hombres el apropiarse de esta salvación por medio de la fe, lo que le hará decir a san Pablo que todos nosotros somos herederos, es decir, que poseemos ya sustancialmente en la fe, los bienes espirituales, y que simplemente estamos esperando el poder entrar en la plena posesión de lo que ya poseemos en sustancia. El cristiano es, por lo tanto, el hombre que ya no tiene ninguna duda con respecto al éxito final, ni sobre la vida de la humanidad, ni sobre su misma vida personal en la medida en que cree que en Cristo ya se han realizado todas las cosas. No hace sino esperar

pacientemente el día en que entrará en posesión de lo que le ha sido adquirido en Jesucristo.

(109) Es muy importante el volver a repetir estas verdades, por que en esto consiste precisamente la fe, y este problema de la fe está muy confuso en el pensamiento de muchos cristianos. Ante todo hay que explicar de qué se trata, aquello a lo que prestamos nuestra adhesión y la razón por la que lo aceptamos. Ahí están los dos problemas. ¿En qué creo? ¿Y por qué creo? Tendríamos que estar absolutamente capacitados para responder a estas preguntas al entablar el diálogo con cualquiera de nuestros contemporáneos. Pues bien, lo que yo creo, es que Dios ha intervenido en la historia de los hombres, que ese abismo que el hombre no hubiera podido franquear Dios lo ha franqueado, que Dios ha venido hacia mí, para buscarme y hacerme participante de su propia vida. En esto consiste la totalidad de la fe. Está en creer que todo esto ya se ha realizado. Y a través de esta revelación es donde se me manifiesta lo que Dios es. Es decir que el conocimiento de Dios que me ofrece el Antiguo y el Nuevo Testamento no consiste en un discurso sobre Dios. La Escritura no es un tratado de Teología. La teología la harán después los teólogos. Y es necesario que la hagan. Ya explicaré por qué. Pero la Biblia, y esto a veces nos puede causar admiración, no es un tratado de teología. Es esencialmente una Historia. En ella se nos cuentan las cosas que han pasado. Se nos cuenta cómo Dios ha actuado en los mismos orígenes de la humanidad, se nos narra la historia de Abraham, la historia de Noé, la historia de Elías, la historia de Jesucristo, la historia de los Apóstoles.

Y en esto esta la diferencia radical entre la Biblia de los cristianos y todos los otros libros sagrados de las demás religiones. Los libros de las demás religiones son unas teologías y mitologías, es decir especulaciones sobre Dios. El libro de los cristianos es una historia, una historia muy histórica, que se desarrolla en la trama de la historia de las civilizaciones del Oriente Medio, y sin embargo una historia que tiene esta diferencia con la historia de Herodoto, o con la historia de Tito Livio, en que la historia de la Biblia no es simplemente la historia de las grandes cosas que ha hecho el pueblo judío, de la manera que Herodoto nos cuenta las grandes cosas que han hecho los atenienses, o como nos cuenta Tito Livio lo (110) que los romanos han hecho de importante en el mundo. Por el contrario,

la historia sagrada es más bien humillante para el pueblo judío, no es triunfalista. No hay nada menos triunfalista que el Antiguo Testamento. El Antiguo Testamento es una humillante requisitoria; es prácticamente la historia de los pecados de Israel. Pero, por el contrario, si el Antiguo Testamento es una requisitoria humillante para el pueblo de Israel, es en cambio la narración de todo lo que Yahvé ha hecho de grande en Israel. Lo que realmente tiene importancia en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, es lo que Dios ha hecho, y no lo que han hecho los hombres. La historia de Israel y la historia de la Iglesia se han escrito para la gloria de Dios, es decir que esas historias nos manifiestan no la grandeza de los hombres, sino la grandeza de Dios, no las grandezas del genio del hombre, sino las grandezas de lo que Dios puede obrar en el corazón de los hombres que sin embargo son pecadores y miserables. Y por eso nos encontramos ante un libro absolutamente diferente.

Y esta es la razón por la que un gran historiador contemporáneo, Butterfield, ha podido decir que la Biblia era en definitiva el único camino de introducción a la objetividad histórica, porque de otra manera, como dice él, es muy difícil que una historia no sea una apología, o sea que los historiadores no busquen ante todo defender una tesis. Burkhardt defenderá la tesis de la influencia del genio de los hombres superiores; los marxistas defenderán que la historia se explica por la lucha de clases y por la progresiva emancipación del proletariado; otros explicarán la historia por una serie de civilizaciones que se van sucediendo dirigidas por un ritmo casi biológico. Por el contrario, nos dice Butterfield, no existe otra clave de la historia que la del pecado universal. Y no existe ningún otro camino que nos conduzca a la objetividad histórica sino es la renuncia a la autojustificación, es decir, que en la medida en que pretendamos tener razón, no podremos llegar a la objetividad. Cualquier historia que sea una defensa y una apología es definitivamente una historia que falsea los hechos. Mientras que precisamente Isaías y los demás profetas no pretenden de ninguna manera defender ninguna causa humana, (111) sino que defienden solamente una causa, la causa de Dios.

Al leer el Antiguo y el Nuevo testamento y a través de esos modos de obrar de Dios nos vamos familiarizando con las costumbres del Dios vivo. Y podemos afirmar que la lectura las Sagradas Escrituras

consiste en eso. Nos familiariza con la manera de actuar del Dios vivo, maneras de actuar que son *a priori* desconcertantes, que no se corresponden con nuestra lógica, pero cuya realidad se nos impone a través de esa continuidad admirable del Antiguo Testamento, del Nuevo Testamento y de la Iglesia. Porque Dios actúa siempre de la misma manera. Podemos autentificar las costumbres divinas. Son diferentes de las maneras de actuar de los hombres. Y el hecho de que sean estas mismas maneras de actuar las que encontramos ya en el Antiguo Testamento, cuando Yahvé salva a su pueblo de Egipto, que encontramos también en el Nuevo Testamento, cuando Dios libera de la muerte a la humanidad de Jesucristo, que encontramos en los sacramentos, en los que el poder de la gracia divina libera al catecúmeno de la cautividad en la que estaba, este hecho que en sí mismo tiene definitivamente una especie de evidencia, al ponernos en presencia de un determinado orden de cosas con toda su realidad a través de su misma continuidad, es el que se nos impone. Porque parece imposible que esta continuidad de cuatro milenios en la que siempre nos encontramos con las mismas maneras de actuar de Dios, no corresponda a algo real. Por lo tanto tenemos que afirmar que el camino de acceso al conocimiento de Dios en el antiguo testamento ha de ser la reflexión sobre la historia sagrada. El punto de partido es, por lo tanto, completamente diferente del que empleábamos en el conocimiento religioso, que consistía en la reflexión sobre la Naturaleza. Podríamos decir que pasamos de la Naturaleza a la historia, que precisamente lo que caracteriza la revelación bíblica es el de ser una manifestación de Dios a través de la historia del pueblo de Dios.

La escritura

(112) Pero, como ya hemos dicho, existe otro problema, además de saber en qué creo: saber por qué creo. Acabamos de hablar sobre el primero: Dios ha intervenido en la historia del hombre. Pero, ¿cuál es el fundamento de ese derecho que yo tengo para creer en esa cosa tan inverosímil de que Dios haya intervenido en la historia de los hombres? Es decir ¿qué es lo que justifica el derecho a prestar mi adhesión a la verdad de la historia sagrada? ¿Qué es lo que justifica mi derecho de creer que en Abraham, Yahvé ha intervenido en la historia para suscitar un pueblo que será su pueblo? ¿Qué es lo que justifica mi derecho de creer que Jesús ha nacido del poder del

Espíritu y no siguiendo las leyes ordinarias de la generación humana? ¿Qué es lo que justifica mi derecho de creer que esta carne mía, asumida por Jesucristo, está ya hoy en día, por medio de la Ascensión situada en los abismos de Dios? Si estas acciones son divinas, es necesario que la autoridad en la que me apoyo para creer en ellas sea igualmente divina, es decir algo a lo que necesariamente tenga que darle una confianza absoluta. ¿Realmente tengo el derecho de darle mi confianza absoluta al testimonio de las Escrituras?

La revelación significa en efecto dos causas. Significa que Dios obra y significa también que Dios habla. En otros términos, al hablar de la fe, me encuentro ante dos cosas. En última instancia, el objeto de la fe son los acontecimientos y no los discursos. Creer no es cree primero en los dogmas, sino que es creer en los acontecimientos y esencialmente creer en la resurrección de Jesucristo. Pero también es creer en la palabra por la que se me ha comunicado este acontecimiento, porque yo no puedo llegar directamente a ese acontecimiento. La resurrección de Jesucristo no es algo susceptible para mí de una verificación experimental. No lo puedo conocer sino a través del testimonio que lo afirma. Y por lo tanto nos encontramos ante esta segunda etapa, en un nuevo aspecto de la revelación. ¿Tengo realmente el derecho de creer en la palabra que me anuncia estas cosas inverosímiles?

Esta es la posición del cristiano y tenemos que afrontarla (113) plenamente. Si no se ha llegado a esta raíz del problema, la fe permanece más o menos afectiva, más o menos sentimental pero no plenamente fundamentada. ¿Tengo realmente el derecho de comprometer la totalidad de mi inteligencia, ante cualquiera de mis contemporáneos, ante un marxista, ante un musulmán, ante un judío, ante un hindú, ante cualquiera de los hombres, con plena certeza, con plena lucidez, tengo i’eal mente el derecho de estar seguro sobre la resurrección de Jesucristo? Este es problema que se nos plantea a cada uno de nosotros, y este es problema al que debemos responder. La mayoría de nosotros hemos recibido la fe a través de una tradición familiar o social, pero esta fe debemos asumirla plena mente, porque únicamente si la asumimos totalmente podremos dar testimonio de ella, no simplemente como una suposición, no como si fuera una simple esperanza, no como una

posibilidad, sino como una certeza, en la que nos lo jugamos todo. Porque el cristiano es la persona que se lo juega todo en la fe, es decir que la fe transforma completamente la misma concepción de la existencia.

Es evidente que si Jesucristo ha resucitado, si ya estamos llamados a resucitar junto con él, si éste es definitivamente el sentido de la existencia, la visión que yo voy a tener a partir de este momento de todo lo que ocurre en el mundo estará por completo transformada. Y este es precisamente hoy en día el drama del cristianismo, la debilidad de la fe de muchísimos cristianos. Hace ya medio siglo que Péguy decía que el gran mal del mundo cristiano consistía en que le faltaba profunda mente la caridad; yo diría que hoy en día el gran mal del mundo cristiano es la falta profunda de fe. Somos sensibles — nunca somos totalmente fieles a la caridad, nadie lo ha sido jamás —, pero en realidad somos sensibles al llamamiento de la caridad, es decir que somos sensibles a los sufrimientos materiales y espirituales. Comprendemos que no se puede ser cristiano sin la caridad, pero a veces quizá nos imaginemos que se puede ser cristiano sin la fe.

Y es el caso de muchos hombres de nuestros días que se imaginan que pueden ser cristianos si practican la caridad aunque no sea necesario tener fe. Es decir que en definitiva el (114) cristianismo consistiría esencialmente en el amor del prójimo, y no esencialmente en la fe en la resurrección de Jesucristo. La disociación de estos dos aspectos del cristianismo es siempre destructiva. Porque si un cristiano que tiene fe sin amor es un escándalo, el cristiano que tiene amor sin fe es igualmente un escándalo. Su testimonio es destructor. En vez de construir verdaderamente en Jesucristo les da la sensación a los otros que para ser cristiano es suficiente con el cumplimiento de ciertos deberes para con los demás. Pues bien, esto es ser infiel a Jesucristo. Para ser fiel a Jesucristo es necesario ser fiel a la integridad de Jesucristo. Ahora bien, la integridad de Jesucristo supone el amor a nuestros hermanos, pero también la fe en la palabra de Dios, la única que puede fundamentar la caridad auténtica. No hay ilusión contra la que tengamos que luchar más vigorosamente que la de aquellos que pretenderían darle a la caridad, es decir al amor del prójimo, una especie de suficiencia que nos dispensaría de la fe en Dios.

Porque en última instancia todo descansa en lo que decíamos antes. El problema está en saber si tenemos el derecho de creer en esas acciones divinas; y por consiguiente, el problema está en saber en qué fundamentos nos apoyamos para creer. Ahora bien, la Escritura nos dice no solamente que estas acciones de Dios se han realizado, sino que el camino que tenemos para conocerlas es también una acción divina. Es lo que se llama la inspiración de la Escritura, es decir, el hecho de que los autores de la Escritura afirman que lo que ellos nos dicen, no nos lo afirman simplemente en nombre de una autoridad humana, sino en nombre de una autoridad divina. Únicamente fortalecidos y esclarecidos por el mismo Dios nos dicen todo lo que nos dicen. Judíos, protestantes, católicos y ortodoxos todos están de acuerdo en la inspiración de la Escritura. La Escritura no es una narración humana de las cosas divinas, sino que la misma Escritura es palabra divina. Es decir, que los autores la escribieron bajo la inspiración del Espíritu Santo. A este hecho es al que damos nuestra confianza, no simplemente a unos hombres muy inteligentes y honestos, sino a la palabra de Dios. En otros términos, creemos en Dios por la palabra de Dios. Dios es aquel (115) en quien creemos, pero Dios es también aquel por quien creemos. Creer es a la vez creer en Dios y creer por Dios. O sea que creer es confiar en la palabra de Dios. Por la palabra de Dios creemos en las acciones de Dios. Es decir que en Dios es en quien nos apoyamos. Y por esto mi fe puede ser una fe indestructible, porque reposa, como dice el Antiguo Testamento, sobre la roca, es decir sobre un testimonio que en absoluto me podría fallar.

El problema está en saber si creo en la inspiración divina de las Escrituras, si creo que los profetas, Isaías, Jeremías, Ezequiel, si creo que los autores del Nuevo Testamento, Juan, Mateo, Lucas, y Marcos, si creo que el apóstol Pablo, si creo que detrás de los autores del Nuevo Testamento, los apóstoles cuya predicación pusieron esos autores por escrito, y detrás de los apóstoles, Jesucristo, de quien los apóstoles no han hecho sino repetir sus enseñanzas, si todos ellos son testigos que no solamente merecen mi estima, sino que están asistidos por el Espíritu Santo. Y esto es lo que constituye el objeto propio de la fe, en cuanto virtud teologal. Consiste en creer en algo por causa de alguien. Es decir que en definitiva, creo en las cosas de Dios por el testimonio de Dios.

Por medio de su palabra yo tengo acceso al corazón de aquel o de aquella a quien amo. Únicamente por medio de la palabra me puedo comunicar con el otro. Un mundo en el que no se tuviera confianza en la palabra del otro sería un mundo en el que nada seria posible. Un mundo en el que no tuviéramos confianza en nadie seria el mundo de la absoluta soledad, el mundo de la desesperación. Los que son incapaces de con fiar se encierran en el mundo de la desesperación, porque en definitiva lo esencial en la existencia es la relación con el otro, y esa relación con el otro supone siempre una determinada confianza. Y esta es una necesidad humana fundamental y legítima. Existen seres en quienes tenemos derecho de confiar. La confianza no es algo que necesariamente siempre tenga que ser traicionada; como piensa un determinado pesimismo inhumano de nuestros días.

Nuestras relaciones con Dios son de este orden. Están esencialmente fundadas en la palabra. El problema está en si (116) puedo confiar en Dios, si tengo el derecho, y si por lo tanto tengo el deber, de confiar en esa palabra, cuando esa palabra se me ha dirigido. Y en este momento debo examinar las Escrituras, ver si tengo el derecho de reconocer en ellas esa palabra de Dios. Pero cuando llego a constatar esta continuidad de la verdad, cuando por otra parte compruebo que los que me atestiguan esta verdad son testigos que merecen toda mi confianza, cuando finalmente el testigo supremo es el mismo Cristo, que compromete toda su autoridad en la afirmación de que él es el Verbo de Dios que me habla, me encuentro entonces ante algo fundamental y a lo que tengo el derecho de darle mi total confianza absoluta.

En otros términos, en última instancia la situación humana sólo tiene dos salidas. O tengo el derecho de otorgar mi con fianza a Jesucristo, y entonces estoy en pleno derecho de tener la fe, o no tengo el derecho de otorgar mi confianza a Jesucristo y entonces tengo razón al no querer confiar en nadie. Pero si Jesucristo es un falso testigo, no existe ningún verdadero testigo. Si Jesucristo me engaña, no hay nadie en quien pueda ya confiar. Si la palabra de Jesucristo no es una palabra de Verdad, si en Jesucristo en quien todos reconocen como mínimum la cumbre moral y religiosa de la humanidad, me encuentro con una mentira, o con lo que es tan despreciable como la mentira, el iluminismo, es decir ante algo que

no tiene ninguna consistencia, entonces finalmente tenemos que afirmar que el mundo no tiene ningún sentido, el absurdo es lo razonable, y la desesperación es definitivamente la única respuesta a la existencia. Esta es la opción ante la que nos enfrentamos: o la palabra de Jesucristo o la desesperación. Es decir que si la palabra de Jesucristo es una palabra engañosa, no existe ninguna otra salida, nada tiene sentido.

No se trata por lo tanto simplemente de saber si Dios ha intervenido, se trata de saber si nosotros tenemos el derecho de creer que en realidad ha intervenido. Que Dios haya podido intervenir en nuestra historia es a priori inverosímil e increíble. La f es un mentís que se le da a lo verosímil en nombre de lo verdadero. Lo propio de la fe es el no destruir lo verosímil, lo que es natural. Lo natural es que Dios permanezca (117) en lo que le es propio y que el hombre se ocupe de sus cosas.

Lo que es paradójico es que Dios se encuentre entre los hombres y el hombre se encuentre con Dios. Todo el cristianismo se reduce al hecho de que Dios ha venido a buscar al hombre y el hombre pueda ir hacia Dios. Todo se reduce a dos cosas, saber si Jesucristo es Dios, es decir si verdaderamente Dios ha bajado a la esfera de la existencia humana y si, en segundo lugar, el hombre está divinizado, es decir si nuestra humanidad está llamada a participar de la vida de Dios. Son esencialmente dos afirmaciones paradójicas. Por una parte, que Dios ha descendido al mundo del hombre, lo que llamamos amor — «Me amó y entregó su vida por mí» — y en segundo lugar, que el hombre, sustentado por la fuerza de la divinidad, ha sido elevado por encima de su naturaleza y se ha introducido en la esfera de la vida divina, en una existencia bienaventurada e incorruptible. Es la afirmación de la resurrección que creemos realizada ya en Jesucristo y que por lo tanto creemos que una vez realizada en Jesucristo, estamos también nosotros llamados a participar en ella. Todo misterio del Hijo se reduce a dos misterios esenciales: la Encarnación y la Resurrección; la Encarnación que es el acontecimiento maravilloso por el que Dios desciende hacia el hombre y la Resurrección que es el acontecimiento maravilloso por el que el hombre sube hacia Dios.

Este es el momento en que se nos plantea el problema de saber si tenemos el derecho de creer en cosas maravillosas. ¿En qué

autoridad nos apoyamos para creerlo? Ahora bien, este es el segundo aspecto del objeto de la fe, que no es so lamente la fe en el acontecimiento, sino la fe en la palabra. O sea, fe de que el texto que nos narra estos acontecimientos, es un texto al que tenemos el derecho de otorgar nuestra plena confianza. Este es el problema de la Escritura. Pero el problema de la Escritura es subordinado en relación con el problema de la Historia Sagrada, porque la Escritura es simplemente un testimonio de la Historia Sagrada. ¿Tenemos derecho a creer en este testimonio? Una cosa es saber si un acontecimiento realmente ha sucedido y otra el creer en la palabra que nos cuenta ese acontecimiento. El problema de la (118) Escritura no es el problema de la Historia. Es secundario en relación con el problema de la Historia. Pero a través de la Escritura es como alcanzamos a conocer la Historia. Y es esencial el saber si tenemos derecho de creer en los testimonios que nos cuentan los acontecimientos. Pues bien, la afirmación cristiana es que tenemos el derecho de creer en esos testimonios, porque esas cosas divinas las creemos por la autoridad de un testimonio divino. No sólo la Historia es Historia Sagrada sino que la Escritura es también Escritura Sagrada. Su fundamento no está solamente en la autoridad de los hombres que la han redactado, sino que su último fundamento está en la asistencia del Espíritu Santo.

Es decir, que lo que es capital, lo que realmente importa en la Biblia, no es tanto la evidencia del objeto conocido sino la veracidad del testimonio. Lo que fundamenta la adhesión de la inteligencia no es la evidencia de la cosa conocida sino que el que nos da testimonio de ella merece absolutamente nuestra confianza. Y este modo de conocimiento, no es solamente un modo de conocimiento inferior, sino que, por el contrario, es el modo de conocimiento que corresponde a las realidades superiores. Y es un camino de acceso a la certeza tan válido como el de la evidencia, para las cosas precisamente que no son susceptibles de evidencia por su mismo valor. Concretando más. No podemos tener evidencia, no podemos captar con nuestra inteligencia, sino las cosas que están bajo nuestra inteligencia, es decir todo aquello que manifiesta las realidades del mundo material y que pueden ser objeto del conocimiento científico. Pero como ya hemos dicho, desde el momento en que nos elevamos al nivel de las personas, desde ese preciso momento ningún conocimiento científico nos puede hacer

penetrar en la interioridad de la persona de los otros. No podemos conocer la persona del Otro sino en la medida en que se nos manifieste. O sea que en ese momento el único problema está en saber si podemos fiarnos de él. Y por lo tanto las certezas más importantes de la existencia, las certezas vi tales, las que se relacionan con la amistad, las que se refieren al amor, las que se refieren a todas las relaciones humanas, las del juramento, las del compromiso, todas están (119) esencialmente ligadas a la calidad de la confianza que podamos otorgar a una palabra. Lo que realmente es grave en nuestros días es que por causa del abuso que con frecuencia se h hecho de la palabra, existen muchísimos hombres que se sienten incapaces de otorgar su confianza a la palabra. Y esto altera la comunicación entre las personas, porque la comunicación entre las personas está fundamentada en la palabra, y su norma está en que se pueda confiar en ella. Entre los judíos no había pecado más grave que el del falso testimonio, porque tenían ese sentido profundo de la importancia de la palabra.

Esto es capital, porque lo que impide la fe de muchos hombres de nuestros días, es el hecho de adherirse a algo de lo que no tienen evidencia. Ahora bien, esto significa que están aplicando -y es un error fundamental de método- los métodos propios del conocimiento científico a aquellas realidades que esencialmente están sujetas a la crítica del testimonio. El primer aspecto de un método científico es el de aplicar a cada objeto el método que le conviene. Es el principio de la ciencia. El que pretendiera aplicar a los problemas de Dios los métodos propios de la geometría, estaría completamente errado, porque estos problemas exigen otro método. Para las cosas del cuerpo, la geometría, para las cosas del alma la finura, para las COS de Dios, la profecía. La profecía es la palabra. No podemos conocer las profundidades de Dios sino en la medida en que el mismo Dios nos las da a conocer. Y por eso la fe, lejos de ser una forma inferior de certeza, es la forma eminente de certeza. Es decir que es la misma forma de certeza que corresponde a los objetos más elevados. En otros términos, es absurdo pensar que se pueda tener acceso a Dios por otros ca distintos de los de la fe, es decir que nos podamos imaginar que Dios sea un objeto que se pueda captar como se capta un objeto material. Si Dios es esencialmente un ser personal, no podemos conocerle sino en cuanto él mismo se nos

manifiesta. Y todo el problema está en el testimonio a través del cual Dios se nos manifiesta.

Tener fe por lo tanto es creer que Jesucristo es algo tan sólido que puedo apoyarme en él de una manera total y absoluta, es apoyarse plenamente en Jesucristo y, apoyado (120) totalmente en Jesucristo, creer en lo que ha dicho Jesucristo y esperar lo que promete Jesucristo. Por esto, apoyado en Jesucristo, creo en la resurrección de los cuerpos, creo en la vida eterna, creo en la comunión de los santos. ¿Y todo esto por qué? No porque tenga evidencia de ello, sino porque puedo apoyarme total y absolutamente en Jesucristo que me lo ha afirmado.

CAPÍTULO VII

LA SANTÍSIMA TRINIDAD

(121) Entramos a tratar ahora propiamente de la revelación cristiana de Dios, el misterio trinitario. Ante todo tenemos que poner el fundamento de esta revelación en el Nuevo Testamento. Partiendo de la historia de la salvación es como la Trinidad se nos ha manifestado, es decir a través de su acción en el mundo. Nos encontramos aquí con lo que es a la. vez lo más elemental y lo más misterioso del cristianismo. Lo más elemental en cuanto que lo que especifica a cristianismo es esencialmente la revelación trinitaria. Es el mismo objeto del bautismo: «Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Es la misma substancia de la Eucaristía en la que ofrecemos al Padre la acción sacerdotal del Hijo en la unidad del Espíritu. En esto consiste todo el cristianismo. No poner la Trinidad en el centro del cristianismo sería no entrar en su esencia.

Y es también lo más misterioso, porque la Trinidad es un abismo insondable. Pero al mismo tiempo, si consideramos su significado último, esta realidad misteriosa arroja una luz prodigiosa sobre la realidad más cotidiana. Lejos de ser una abstracción que no tendría ninguna relación con nuestra existencia, tenemos que decir que no hay nada que se relacione más con nuestra existencia cotidiana que la Trinidad. Porque afirmar que en Dios hay tres Personas, afirmar por lo tanto, que el tres es tan primitivo como el uno, significa, con un significado profundo, que el amor es contemporáneo del ser, es decir (122) que el absoluto no es una unidad impersonal en la que todo estaría llamado finalmente a disolverse, sino una trinidad de personas en una comunión de amor. Y esto lo revoluciona todo, porque si el fondo de lo absoluto es el amor, esta comunión de las

personas se convertirá también en el reflejo de lo absoluto en la creación. Y en eso está fundamentado lo que por otra parte experimentamos como absolutamente real, las dos afirmaciones últimas a las que en definitiva sabemos muy bien que no podemos negar nuestra adhesión, a saber la dignidad de la persona de los otros y el imperativo de la caridad.

El dato bíblico

Si en definitiva nos preguntamos en qué creemos, tenemos que decir: *Et nos credidimus caritati*, «nosotros creemos en el amor». Pero no creemos simplemente en el amor al nivel de la comunicación entre las personas, porque en esto no se diferenciaría un cristiano de cualquier otro hombre. Creemos que el fundamento del amor entre las personas es la existencia del amor en Dios. Esta realidad le da a la visión cristiana una extraordinaria unidad. Lo que hace que el mandamiento del amor sea el mandamiento supremo en el orden de nuestras relaciones con los otros, es porque el amor es de hecho real mente lo que constituye al mismo absoluto. Es esencial afirmar desde el principio esta verdad para hacer ver hasta qué punto nos atañe el misterio de la Trinidad. Cuando en definitiva tenemos que buscar el fundamento último de las actitudes fundamentales de nuestra existencia, nos vemos llevados a volver a este misterio. Pero habiendo ya afirmado esta verdad que es el objeto de nuestra fe ¿cómo hemos llegado a ella, cómo sabemos que Dios es tres, cómo sabemos que en Dios existe esta misteriosa Trinidad?

Tenemos que establecer el fundamento de este misterio. Ante todo pretendemos aquí poner fundamentos. Porque el problema de nuestros días es el del fundamento de la fe. Es esencial el que los objetos de nuestra fe se nos presenten como (123) fundamentados de tal modo que sintamos que tenemos el pleno derecho a prestarles nuestra adhesión en la plenitud de una inteligencia perfectamente lúcida, perfectamente crítica, perfectamente libre. No se trata de ninguna manera de prestar nuestra adhesión simplemente a lo que se nos presentarla como la herencia de una tradición o la expresión de una seducción. Se trata de algo que tenemos el pleno derecho de afirmar, ante cualquiera de los que hoy en día no creen, como algo que es la verdad, y no simplemente como una posición personal. El problema es el de la verdad. Por otra parte, no puede haber ninguna discusión interesante, no puede existir un diálogo posible, allí donde

no se cree en la existencia de la verdad, Nosotros creemos que existe una verdad. Creemos que la verdad es la Trinidad. Pero esta es una afirmación enorme, paradójica. Al afirmarla ante un ateo de nuestros días, su primera reacción legítimamente ha de ser el decirnos: «¿Con qué derecho pretende usted imponerme el deber de creer en la Trinidad?» Pues bien, esto es precisamente lo que pretendo. Pretendo tener el derecho de exigir a cualquier ateo de nuestros días, no solamente el que crea en los hombres, no solamente el que crea en Dios, sino el que crea en la Trinidad, porque la Trinidad es la verdad, Y esto es creer, es decir creer que esto es lo real y no una mera hipótesis sobre lo real. Las hipótesis importan muy poco. Lo que importa es saber qué es lo real.

Pues bien, la afirmación cristiana es que lo fundamental es la Trinidad. La Trinidad es el mismo absoluto, el abismo del ser, su último fondo. Y este abismo se nos ha revelado en Jesucristo, de manera que el día en que serán disipadas las tinieblas propias de esta existencia presente, todos, sin ninguna excepción, los Mahomas, los Confuncios, los Carlos Marx, todos los que queráis, todos finalmente tendrán que encontrarse con la Trinidad. Y por eso el apostolado es simplemente una obra de amor hacia los hombres al prevenirles de antemano. La condición básica de un diálogo sincero con un no cristiano es decirle: «Tengo la obligación de decirte que un día te encontrarás con la Trinidad». Después de esta afirmación podemos ya hablarle de acción sindical, de cooperación internacional, (124) de todos los problemas que queramos, pero ante todo es necesario prevenirle de que en definitiva se va a encontrar con la Trinidad. Esto es creer: creer que existe una verdad, creer que la verdad es la Trinidad. Pero emprendemos un duro trabajo al afirmar que esta verdad está fundamentada, es decir que pretendemos presentarla, no simplemente como una hipótesis arbitraria, sino como realmente fundamentada en la misma realidad de los hombres. Esta fundamentación es la que hay que volver a acometer de nuevo, porque es tan esencial mente importante que no se puede dejar en ella ninguna ambigüedad.

Es necesario volver constantemente a lo elemental. Lo que pretendemos en este libro es alcanzar las bases esenciales de la fe, porque creemos que lo que les falta a muchos cristianos de nuestros días es que su fe no tiene bases absolutamente aseguradas y que es

necesario volver constantemente sobre estos fundamentos. Únicamente así podrá el cristiano dar testimonio de la verdad, es decir de lo que constituye la única vocación de todos los hombres. No se trata de proponer una opinión particular en el inmenso concierto de todas las demás opiniones, lo que en definitiva reduciría al cristianismo a una simple preferencia subjetiva. Se trata de fundamentar la verdad del cristianismo. El único problema es el de saber si tenemos el derecho de afirmar que el cristianismo es la verdad, es decir lo real, o sea, si en definitiva lo real no es la composición nuclear de la materia sino la Trinidad. Ahora bien, nosotros creemos que el fondo de la realidad no es la materia: nosotros sabemos que el fondo de la realidad es la Trinidad. La realidad, es decir aquello de lo que no podemos dudar. Los que dudan de ello se equivocan. El problema está en tener acceso a lo real. El problema está en saber qué es lo real, lo que existe, lo que somos nosotros y lo que seremos. Pues bien, nuestra afirmación es que la Trinidad es el fondo de lo real, y que la Trinidad es susceptible de ser alcanzada por el hombre a través de la revelación que se nos ha dado en Jesucristo. Y esta es la razón por la que Jesucristo es el que nos introduce en la realidad.

(125) El punto de partida es la Escritura. Pero el objeto de la fe está más allá de la Escritura. Porque la fe no se refiere a una Escritura, sino a una realidad que se nos da a conocer por medio de una escritura. Es decir, que el objeto en el que desemboca la inteligencia nunca es el concepto por sí mismo, sino la realidad que es captada por el concepto. El concepto me importa poco, lo que me interesa es la realidad que yo capto en él. De la misma manera la Escritura no es más que un instrumento; yo no creo en la Escritura, yo creo en lo que me da a conocer la Escritura. Ahora bien, ¿qué es lo que me da a conocer la Escritura? Me da a conocer tres datos — y empleo deliberadamente este término por su carácter de indeterminación, en el sentido en que Bergson hablaba de datos inmediatos- sobre los que vamos a reflexionar inmediatamente. Y acabaremos afirmando que estos datos son unas personas. Pero histórica mente no se ha dicho que estos datos sean unas personas sino a partir del siglo IV después de Cristo. Es decir, que en ningún pasaje del Nuevo Testamento se habla de tres personas, sino que se habla del Padre, del Hijo, del Espíritu. Y a esto es a lo que yo llamo: los tres datos. Es decir que lo que es primitivo y lo que se nos impone es, por una

parte que existe el Padre, por otra que existe el Hijo — Cristo — y por otra que existe el Espíritu.

Comienza ya a ser una elaboración teológica el decir qué son estos datos. Lo que es primero es lo real, es decir que los cristianos se han encontrado con lo real, con algo resistente, con algo que se imponía, que estaba ahí presente, con algo que no resistía un juego arbitrario. Sobre estos tres datos se ha elaborado posteriormente un discurso que ha sido un discurso a tientas, en el que se ha comenzado por afirmar de estos tres datos unas cosas que eran inexactas. Es como al querer pintar el retrato de una persona; el primer esbozo no nos gusta. Lo borramos. Tenemos que hacer un segundo esbozo. Y así de aproximación en aproximación llegamos a las fórmulas adecuadas al dato. Y era muy difícil encontrar estas fórmulas porque este dato no estaba de ninguna manera precontenido. No tenía ningún equivalente anterior. Era una novedad absoluta. Llegar a formular correctamente el dato es lo que llamamos teología. La teología comienza siempre con un (126) discurso incorrecto. En este sentido, históricamente, la herejía es siempre anterior a la ortodoxia. Pero no es verdadera herejía sino después de la ortodoxia, es decir que el hereje es aquel que persiste en las posiciones ya superadas, cuando ya se ha propuesto una aclaración correcta, o por lo menos más correcta o menos incorrecta.

Pero no hay que confundir de ninguna manera la fórmula con el dato. Y cuando afirmamos que en Dios hay tres Personas, es una fórmula que data del siglo IV. Entonces es cuando en Oriente se comienza a hablar de *tria prosopa*. *Prosopon* en griego significa máscara. El equivalente latino es «persona», que quizá significa máscara, careta, es decir prácticamente portavoz, aquello a través de lo cual el sonido, *sonus*, pasa, a no ser que sea de origen etrusco *phersun*, que es el nombre propio de un personaje que todavía podemos ver en una de las necrópolis de Tarquina. Pero de todos modos se partió de expresiones que significaban máscara, careta, y la máscara significaba al personaje en el sentido en que hablamos de personajes de teatro, y el personaje en definitiva sirve para designar a la persona. Esta es la elaboración filológica de la expresión. En ese momento se comenzó a hablar de tres personas, como la fórmula que parecía más adecuada para expresar ese dato

irreductible, que es el que nos ofrece la realidad de la que estamos hablando.

La presencia de Dios

¿Cuál es por lo tanto el dato anterior a estas formulaciones? Ese dato es, en primer lugar, el Padre, la primera persona, al que los primeros cristianos llamaban Dios, *O Theos*. Nos resulta algo sorprendente el ver que en la escritura y en los primeros teólogos la expresión *O Theos* está reservada al Padre. Es el Dios del que se nos ha dado testimonio ha través de todo el Antiguo Testamento. Y que se nos presentaba en el Antiguo Testamento con todos los caracteres que le hemos reconocido en nuestro estudio del Antiguo Testamento. Es decir que, a través de toda la revelación del Antiguo Testamento, existe (127) una realidad que se nos impone con sus caracteres de soberana existencia, de densidad existencial, de grandeza absoluta, que se desarrollan en una santidad absolutamente venerable y se completan en una belleza infinitamente deseable. El itinerario del conocimiento de Dios en el Antiguo Testamento va del terror sagrado a la adoración extática, es decir del momento en que Dios se nos presenta bajo el aspecto de total separación de nosotros hasta el momento en que se nos presenta como suscitando en nosotros el homenaje de adhesión total. No voy a repetir aquí todo eso que constituye el mismo dato de todo el Antiguo Testamento, la experiencia de Abraham, de Moisés, de Isaías; esto es lo que judíos, musulmanes y cristianos reconocen en común cuando confiesan la existencia de un Dios trascendente, cuando afirman que esa existencia se les presenta como imponiéndoseles de una manera absoluta. No voy a repetir aquí en qué se nos impone esta realidad. Únicamente voy a recordar que estamos tocando lo sagrado cuando encontramos en el interior de nuestra propia experiencia algo que nosotros mismos reconocemos, que en absoluto podemos disponer libremente de ello, es decir que se nos impone a pesar de nosotros mismos y esto no en virtud de una coacción exterior, sino en virtud de una solicitación interior que nosotros no podemos rechazar.

En esta experiencia humana fundamental, encuentro en mí algo que es más yo que yo mismo, es decir toco en mí mismo y en mi experiencia algo que no procede de mí mismo, pero que se me impone a mí mismo. Esta experiencia es la que rechaza el ateísmo,

en el sentido marxista o sartriano de la palabra, para el que mi libertad es constitutiva tanto de la moral como de la metafísica. Pero esto contradice a la experiencia humana real. Yo me experimento a mí mismo como quien no constituye el bien y el mal, como quien no constituye lo verdadero y lo falso, sino como el que se enfrenta con un dato que se me impone y al que no puedo rechazar.

Este dato es Dios en su aspecto de paternidad. En realidad el título de Padre se le puede aplicar a Dios en tres niveles distintos. Se le puede aplicar a Dios en el sentido de una paternidad universal. Platón llamaba a Dios «Padre del (128) universo». Significa que Dios es el origen, y por lo tanto el padre del universo, y también que el universo es obra de su amor. En el Nuevo Testamento Cristo dice: «Imitad a vuestro Padre que está en los cielos y que hace llover sobre los buenos y sobre los malos». Existe una paternidad universal de Dios, accesible a todos los hombres y que se refiere a todos los hombres. Dios les da a todos los bienes de la naturaleza. Y esa paternidad coincide con lo que al principio de este libro hemos llamado la revelación cósmica, es decir la revelación universal de Dios a todos los hombres a través de los dones de la naturaleza.

Existe un segundo sentido en el que Dios es llamado Padre por el pueblo judío. La paternidad significa aquí la relación particular de Israel con Yahvé. Esta relación particular está expresada en el Antiguo Testamento a través de distintas metáforas sacadas de la vida familiar: a Dios se le llama el Padre del pueblo de Israel y también la madre de Israel: «Como una madre tiene compasión de sus hijos así yo me he apiadado de ti», el esposo de Israel. Todas estas expresiones son equivalentes entre sí y todas ellas designan la alianza.

Pero existe un tercer sentido en el que Dios es Padre y lo es en un sentido absolutamente único. Es el sentido en el que es Padre del Hijo único. La Paternidad en Dios en este sentido significa algo totalmente exclusivo, la relación que eternamente tiene el Padre con el Hijo y que expresa el hecho de que el Padre eterno se expresa totalmente en esta perfecta imagen de sí mismo que es el Hijo. En este sentido únicamente es Hijo el Hijo único únicamente Cristo es Hijo del Padre en sentido propio. Pues bien, el objeto de la revelación cristiana está en que todos nosotros estamos llamados a unirnos con el Hijo único, a ser hijos del Padre en el sentido n que el

Hijo único es el Hijo del Padre. No se trata aquí de esa filiación propia de todo hombre en cuanto criatura, ni de esa filiación del pueblo de Israel en cuanto pueblo de la alianza, sino de una participación en esa filiación única que es la del Hijo. Y por eso todo el cristianismo consiste en afirmar que estamos llamados a participar en todos los privilegios (129) del Hijo de Dios y a ser nosotros mismos hijos en el sentido en el que únicamente Cristo es Hijo, de manera que todos seamos, con Cristo y en Cristo, hijos del Padre.

No hay por qué insistir en lo elemental que es esto en el cristianismo. Si leemos las oraciones de la misa, comprobamos que todas se dirigen a Dios «por nuestro señor Jesucristo tu Hijo, en la unidad del Espíritu Santo». Es decir que las oraciones de la misa no se dirigen a un Dios impersonal, sino que se dirigen al Padre, por el Hijo, en él Espíritu. Son la expresión de que nuestra oración es la misma oración del Hijo, esa oración que infaliblemente es escuchada y en la que podemos tratar con Dios con esa libertad que es la de los hijos de Dios. Y esto quiere decir que ya no estamos en el temor y en el temblor, sino que estamos en la libertad de los hijos de Dios que ya son, como dice san Pablo, herederos de los bienes divinos, que los poseemos ya en substancia, con la certeza de poseerlos un día en su total plenitud.

Y este es uno de los aspectos esenciales de la existencia cristiana, a saber, que entre el hombre y Dios, ya no existe la actitud de los siervos porque, como dice el mismo Cristo «ya no os llamaré más siervos, sino amigos». Ahora bien, el amigo es aquel a quien se le confían todas las cosas. Nosotros somos introducidos en el Hijo, que posee todas las riquezas del Padre, para participar nosotros también de todas las riquezas de Dios. Para el hombre carnal esto es, una vez más, una increíble paradoja, y sin embargo, para el cristiano es el fondo de su misma fe. Ser cristiano es saber que este imposible es real. La paternidad, en el sentido en que la entiende el Nuevo Testamento, es por lo tanto algo totalmente distinto de una vaga providencia universal. Es la afirmación de la relación que existe entre el Padre y el Hijo único y de una participación en esa relación.

El hecho de Cristo

En el Nuevo Testamento encontramos un segundo dato, Jesucristo. En el Nuevo Testamento no existe absolutamente (130) nada más

que Jesucristo. Pero en el Nuevo Testamento está Jesucristo. Pues bien ¿qué es Jesucristo? ¿Cuál es el dato de Jesucristo? Simplemente voy a repetir aquí algunas de las proposiciones que he desarrollado en Los aspectos de Jesucristo. Por una parte es cierto, científicamente, que Jesucristo es hombre. Quiero decir que no existe ningún científico con el mínimo de seriedad que se atreva a negar que ha existido un hombre que se llamaba Jesús y que ha vivido en Galilea. Ningún exegeta serio actualmente lo niega, ninguno, ni ateo, ni judío, ni protestante. Hay muchos exegetas que niegan que Jesucristo sea el Hijo de Dios. Es otro problema distinto del que estamos ahora tratando. Pero yo no conozco a ninguna persona seria que niegue que Jesús de Nazaret no sea un personaje histórico, porque el conjunto de convergencias que tenemos sobre él es del mismo orden que el que tenemos sobre otros personajes de la historia de los que nadie puede dudar de su existencia. Nadie duda de que Buda sea un personaje histórico, nadie duda de la existencia de Sócrates. Ahora bien no tenemos datos sobre Buda y sobre Sócrates más seguros que los que tenemos sobre Jesús, que proceden tanto de testimonios cristianos como de testimonios no cristianos.

Pero precisamente para muchos hombres Jesús es únicamente una de las más elevadas figuras religiosas de la humanidad, quizá la más alta figura de la historia religiosa de la humanidad. Ahora bien, existe otra certeza que es igualmente científica, e insisto sobre el término científico, es decir que en absoluto puede ponerse en duda por cualquier espíritu honesto. Y voy a precisar bien este aspecto que tiene igualmente una certeza científica. Esta certeza y doy toda la precisión posible a mis palabras — está en que Jesús de Nazaret ha reivindicado una autoridad y una dignidad divinas. No digo que Jesús de Nazaret tuviera ningún derecho para hacerlo. Es un problema que veremos después. Precisamente murió porque se le negó este derecho. Se le condenó a muerte por blasfemo. Y esta es la prueba decisiva inscrita en la trama de su historia, el hecho de que reivindicaba una dignidad divina. Fue condenado a muerte por la relación de un testigo que le acusaba de haberse declarado igual al Templo. Ahora bien, el Templo, (131) para todo judío, es el lugar de la presencia de Dios. El Sumo Sacerdote, al oír la acusación, desgarró sus vestiduras diciendo: Ha blasfemado, puesto que se ha hecho igual a Dios. ¿Qué os parece? Y el Sanedrín respondió: Es

digno de muerte. Esta sentencia era legal, porque la ley judía condena a muerte el pecado de blasfemia, que consiste en que un hombre se haga igual a Dios. Y la ley judía tenía razón al juzgar así. Quiero decir que es una falta monstruosa el que un hombre se haga igual a Dios. Y los judíos, como los cristianos y los musulmanes, son los defensores de algo fundamental al negar en absoluto el derecho de un hombre a proclamarse igual a Dios. La denuncia de toda idolatría es la verdad primordial y común al judío, al musulmán y al cristiano. Únicamente Dios es Dios.

Ahora bien, es evidente que Jesucristo se ha llamado Dios. Es una certeza histórica. Y no principalmente con palabras. Sino de una manera mucho más importante, no ha dejado de tener — y pondero aquí todas las palabras — unos comportamientos que en sí implicaban que Jesús reivindicaba para sí una autoridad y una dignidad divinas. Los ejemplos son muy claros. Ha reivindicado el derecho de perdonar los pecados; pues bien, cuando le perdona los pecados al paralítico, los fariseos dicen: Este hombre blasfema ¿quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios? Y esto es una evidencia. La pretensión que pudiera tener un hombre cualquiera de perdonar los pecados sería una imbecilidad. El pecado es un asunto entre Dios y el hombre. Por lo tanto los fariseos comprendieron perfectamente que cuando Jesús dice: Te son perdonados tus pecados, reivindica para sí una propiedad que le pertenece únicamente a Dios. Cuando Cristo dice: El Hijo del Hombre es señor incluso del sábado, los fariseos dicen: Este hombre blasfema. Y tienen razón, porque el sábado fue establecido por Dios. Y por lo tanto únicamente Dios es señor del sábado.

He contado muchas veces, pero voy a contarla una vez más porque me parece ejemplar, la conversación que tuve con un Rabino que me decía un día: Padre, solamente hay una cosa que nosotros le reprochemos a Jesús, y es el de haber tocado la Ley, porque la Ley fue establecida por Yahvé en el Sinaí, y únicamente Dios puede modificar lo que Dios ha establecido. A (132) lo que le dije yo: Pues mire usted, no podía decirme nada mejor, porque es verdad que Jesús ha modificado la Ley, y esto significa, en efecto, y no puede significar más que una cosa: que si, como usted dice y tiene usted toda la razón al afirmarlo, únicamente Dios puede modificar lo que ha sido establecido por el mismo Dios, Jesucristo reconocía para sí

una autoridad igual a la autoridad del que había establecido la Ley, es decir la de Yahvé sobre el Sinaí. Y los judíos le comprendieron perfectamente y todavía le comprenden perfectamente. Y este argumento tiene la misma validez para un judío de 1966 como lo tenía para los judíos contemporáneos de Cristo.

Es por lo tanto científicamente incontrovertible que Jesús de Nazaret ha reivindicado una autoridad, una dignidad y en definitiva una naturaleza que son las de Dios. Ha reivindicado esta pertenencia a la esfera de Dios por medio de sus comportamientos. Lo ha reclamado también por medio de sus palabras. Podríamos poner muchísimos ejemplos. Todo el evangelio de san Juan está lleno de estas afirmaciones: «El Padre y yo somos una misma cosa». «Yo he salido del Padre y he venido al mundo. Y ahora dejo el mundo y me vuelvo otra vez al Padre». Por lo tanto es verdad que, y vuelvo a ponderar aquí todas mis palabras, sobre cuanto hasta ahora he dicho, cualquier historiador honesto no puede dejar de estar de acuerdo y que no hemos dicho nada que no pueda ser aceptado.

Pasemos, pues, ahora al problema que le plantea Jesús a cualquier hombre. Jesús de Nazaret ha reivindicado una autoridad divina. Esta reivindicación no puede ser la expresión de una impostura. Un impostor puede presentarse como un ser divino. Han existido muchos impostores en la historia. Han existido diversos personajes que han declarado: Yo soy Dios, y que han tratado de rodearse de discípulos. Pero esto nunca ha durado mucho tiempo. Y además el que se llama Dios puede ser un iluminado. Llamamos impostor al que va de mala fe, al que, sabiendo que no es lo que pretende ser, sin embargo desempeña ese papel con la intención de engañar. Llamamos iluminado a aquel que, en los mismos límites de la locura y la generosidad, confunde los terrenos, en un orden (133)

en el que las confusiones es uno de los fenómenos más penosos que puedan existir, en el que determinadas formas de enfermedad nerviosa adoptan las formas místicas. Y ahí es donde se ve por otra parte que la religión auténtica es sana, sabia, fundamentada sobre todo en lo real y sin nada que ver con de terminadas formas de exaltación. Pueden existir exaltados, pero precisamente en estos casos existe siempre algo inquietante, algo sospechoso no ciertamente del lado de la intención del exaltado, sino del lado de la misma realidad.

Ahora bien, y sigo en el plano de las afirmaciones in controvertibles, todos los hombres sin excepción están de acuerdo en reconocer como mínimo en Jesús a una de las figuras más altas de la historia humana. Y digo todos los hombres, porque en esto están de acuerdo, no solamente los cristianos sino todos los demás. Leed los libros que han escrito sobre Jesús los judíos como Edmond Fleg, como Robert Aron, como Jules Isaac, como Shalom Asch. No creen que Jesús sea Dios, pero ven en él una de las expresiones más eminentes de la raza de Israel. Ved los musulmanes; Jesús, Isa, tiene un lugar considerable en el Corán. Y Mahoma veía en Jesús al más grande de los Profetas. Ved a los hindús: Gandhi, Aurobindo, veían en el sermón de la montaña la cumbre más alta de la religión humana. Y la mayoría de los ateos, tanto si se trata de un socialista como Barbusse, como de un existencialista como Jeanson, como de un marxista como Garaudy, todos reconocen en Jesús, al nivel humano, una grandeza a la que tienen que rendir homenaje. Y ninguno de ellos diría jamás que Jesús es un impostor o un iluminado. Creen que no es Dios; piensan que era prisionero de una representación del mundo anterior al materialismo dialéctico en el que todavía no se había demostrado que Dios era el opio del pueblo. Jesús es por lo tanto excusable, al no saber todavía que la religión es el opio del pueblo, de haber creído en Dios y de haberse creído que él mismo era Dios. Y ésta es la razón por la que un marxista puede ser respetuoso para con Jesús, incluso en su ser religioso en la medida en que una visión histórica le permite considerar que era imposible que un hombre de aquellos tiempos pudiera ser de otra manera. El pensamiento (134) de los marxistas está en que si Jesús viviera hoy en día, después del desarrollo del materialismo dialéctico, reconocería sin duda que la religión es el opio del pueblo en la misma medida en que era un hombre verdaderamente inteligente.

Llegamos por lo tanto al verdadero problema. El problema es éste. En primer lugar, es incontrovertible que Jesús ha reivindicado una dignidad divina. En segundo lugar, es incontrovertible que Jesús no es un iluminado ni un impostor. Y el problema se nos presenta ahora y vamos a decir lo mismo que se puede decir y nada más, porque hasta ahora no he querido emplear ninguna fórmula que no la pudiera aceptar cualquier hombre. El problema está por lo tanto en saber si los títulos que se otorga Jesús son de tal valor que, aunque lo que él afirma sea inverosímil, porque es absolutamente inverosímil

que un hombre sea Dios, sin embargo debamos confiar en su palabra de modo que, en este caso único, lo inverosímil sea verdad. Y que la acusación de blasfemia presentada por los judíos contra Jesús, que en todos los demás casos sería una acusación verdadera, precisamente en este caso único sea falsa.

Los cristianos de cualquier confesión son simplemente aquellas personas que, habiendo examinado los títulos de Jesús, juzgan después de un examen lúcido, honesto, severo, procediendo desde la crítica textual hasta el contenido de las afirmaciones y examinando tanto la persona de Jesús como la de los apóstoles, investigación que naturalmente no puede hacer por si mismo cada uno de los cristianos, pero que todos saben que hoy en día la han realizado millares de exegetas que son sabios serios; los cristianos por lo tanto son aquellos que, habiendo examinado este conjunto, juzgan que tienen el derecho y por lo tanto el deber, en plena lucidez intelectual y como hombres de 1966, de reconocer como verdadero el hecho de que Jesús de Nazaret ha sido al mismo tiempo un hombre vivo sobre la tierra y la presencia de Dios en medio de nosotros. Pero la presencia de Dios que le habla a Dios, de Dios que se dirige al Padre, de Dios que nos dice: Vengo del Padre y me voy otra vez al Padre. De Dios que es una persona con una subsistencia propia, y que es distinta de la otra que es precisamente la del Padre a la que se dirige.

(135) Esto es lo que se nos impone al examinar el Nuevo Testamento. Este es el dato bruto del que hablábamos antes. Lo voy a resumir en dos fórmulas. El Nuevo Testamento nos pone en primer lugar ante el hecho de que Jesús es Dios; y en segundo lugar ante el hecho de que Jesús es distinto de Dios, es decir, distinto del Padre, Dios enviado distinto del Dios que envía. Esta afirmación es la que resume lo que nos dicen las Escrituras sobre Jesús, a saber, que es una persona divina. Y esto tiene su misterio. Pero precisamente lo propio del misterio está en que se me impone, no en virtud de una determinada deducción lógica o de cualquier necesidad interior, sino que por el contrario es una realidad que derriba mis costumbres intelectuales, que exacerba mis exigencias de lógica o de pensamiento, pero que sin embargo se me impone como una verdad soberanamente real. Porque lo real es lo que se me impone con una fuerza tal que por más que yo quiera no puedo excluirlo.

Si lo que acabo de decir se me impusiera en virtud de una necesidad interior en la que estuviera precontenido, en cualquier momento podría decir que lo estoy inventando. Y por esta razón, sin negar que hay un sentido en el que es válido, no me gusta mucho el argumento que se da de la existencia de Dios que consiste en lo siguiente: Yo tengo una necesidad infinita de felicidad, ahora bien como ninguna criatura puede colmar este deseo infinito de felicidad, por lo tanto existe un ser que colmará este deseo infinito de felicidad. Tengo mis dudas sobre este argumento. Es demasiado simple. Y parece que pretendamos decir que Dios es la proyección hacia afuera de una insatisfacción fundamental. Pero en definitiva ¿por qué no tendría que ser yo un insatisfecho fundamental? Es lo que responderla Sartre y en esto Sartre tendría razón. A Sartre tenemos que darle toda la razón al afirmar: Tengo en mí un valor superior a todo lo que me puede dar ningún otro objeto. Mi libertad trasciende todo lo que el mundo me puede ofrecer. Pero, ¿es necesario que sea yo feliz?

Mas precisamente Jesucristo no es esto. Jesucristo no viene a calmar las exigencias de mi inteligencia. Jesucristo es desconcertante para los hábitos de mi inteligencia. Por (136) eso, precisamente me cuesta tanto creer en él. Y todavía es más desconcertante para la tranquila organización de mi existencia. Yo estaría mucho más tranquilo si Jesús no hubiera existido. Y por eso existe un argumento de los ateos que es radicalmente falso, aquel que representa al cristianismo como un confort. Bien se nota que no viven ellos dentro del cristianismo. Existen otros habitáculos, otras madrigueras, otros humanismos mucho más confortables, más placenteros, en los que tranquilamente cada uno puede construirse su rincón cómodo para vivir su pequeño mundo tranquilo. Si Jesucristo es ciertamente alguna cosa, es sin duda, como decía Jacques Riviere, el que llena nuestra vida de inmensas preocupaciones. Cuando el amor entra en nuestra vida, lo sabemos por experiencia, ya no somos dueños de nosotros mismos. Y este dato es el que la reflexión de los teólogos ha acabado no por explicar, porque estas verdades no pertenecen al orden de la explicación, sino por expresar correctamente, al afirmar que el Hijo es una Persona igual al Padre. Pero esta fórmula no tiene sentido sino la confrontamos con el dato cuyas implicaciones expresa.

La experiencia del Espíritu

La tercera Persona se nos presenta ante todo como una dimensión de nuestra existencia, o sea como aquello que podemos llamar espiritual. La tercera persona es el «Espíritu», *Spiritus*. Dimensión, ante todo, de nuestra existencia en el sentido colectivo de la palabra, es decir de la Iglesia. La Iglesia es esencialmente el lugar de la acción del Espíritu. La Iglesia manifiesta en relación con las demás sociedades una naturaleza irreductible, en la medida en que las acciones realizadas en la Iglesia son por una parte acciones reales y por otra parte acciones absolutamente diferentes de las que se realizan en las otras sociedades. Poniendo un ejemplo, en la Universidad se realizan exámenes, se otorgan títulos, se aprende a investigar, se transmite el saber. Nos encontramos en otro orden.

Nosotros mismos comprobamos que la Iglesia corresponde (137) en nuestra vida a otro orden distinto de experiencias. Como ya decía Péguy, está lo que dice el profesor y lo que dice el sacerdote. Y a veces es lo contrario. Pero que corresponde sin embargo a unas fuentes que reconocemos como las fuentes auténticas del saber y de la experiencia. Reconocemos la autenticidad de lo que nos dicen nuestros catedráticos de la Universidad, y procuramos aprenderlo y mantenernos fieles a esas enseñanzas. Pero reconocemos también la autenticidad de lo que nos dicen esos otros maestros, los sacerdotes, en la medida en que ellos nos trasmiten también un determinado orden de enseñanzas, que es ciertamente un orden distinto pero que presenta también su propia evidencia. De manera que reconocemos que existe un orden de conocimientos y un orden de vida estética. Y a esto es precisamente lo que llamamos la vida espiritual. Esta vida espiritual no es simplemente la vida interior común a los budistas, a los socráticos, a los cristianos, etc. Sino que la vida espiritual es la vida operada por el Espíritu. Es decir, es lo que únicamente Dios puede obrar en nosotros cuando convierte nuestros corazones, cuando nos da corazones de carne en vez de nuestros corazones de piedra, cuando nos hace amar lo que la carne en nos otros no ama, la humildad, la pobreza, el servicio de los otros, cuando nos introduce en un orden de realidades en las que nuestra razón no podría entrar y que sin embargo tienen para nosotros una evidencia tan grande y quizá aún más grande que el orden de las realidades en las que nos introduce nuestra razón. El

Espíritu nos introduce en este orden de cosas, cuando nos da la ciencia de Jesucristo, cuando nos da la ciencia de los santos, cuando nos da la ciencia de Pablo, de Agustín, de Juan de la Cruz, del Cura de Ars y de Teresa de Lisieux. Y reconocemos en ello un orden de realidades absolutamente auténtico. Pero este orden de realidades no nos lo ha enseñado ni la carne ni la sangre, sino el Espíritu Santo. Es el orden de los Santos, el orden de la santidad, el orden de la caridad, y este orden es un orden absolutamente real, y los que lo viven saben que es totalmente real. A través de este orden de cosas alcanzan una realidad de la que de ninguna manera son ellos el origen, porque tienen plena conciencia de que no sale de ellos (138) mismos. Por eso, como dice san Pablo, dan testimonio de que «el Espíritu Santo es quien da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Romanos 8, 26). Lo que conocemos es este testimonio interior del Espíritu Santo.

Y vuelvo otra vez a mi criterio fundamental: conocemos al Espíritu Santo por lo que hace. No pido otra cosa sino simples comprobaciones de hechos. Pero le pido a cualquier ateo que me dé una explicación adecuada de lo que ha sido san Pablo, san Agustín, santa Teresa de Lisieux, el Cura de Ars. El día en que me dé una respuesta a todos estos hechos, reconoceré que no existe en ellos un orden absolutamente irreductible. Nunca he encontrado a nadie que haya intentado dar ni siquiera una hipótesis seria. Y los intentos de explicación que nos han dado son tan ridículos que ni siquiera se atreven a presentarlos ante un cristiano. Porque cuando intentan reducir a santa Teresa a una simple sublimación del eros, cuando pretenden reducir a san Pablo a una presión de la lucha de clases, afirman cosas totalmente inadecuadas al objeto que están examinando, y que por lo tanto dejan subsistir en su integridad la existencia de un determinado orden de realidades inscritas en la existencia y en la historia. No exijo ahora nada más que el testimonio de la misma historia. Es decir, que no pido nada más que lo que todos están obligados a concederme, y partiendo de este dato, pretendo tener el derecho de afirmar: Esto no es obra del hombre, sino del Espíritu de Dios, y únicamente del Espíritu de Dios.

Lo espiritual, en el sentido cristiano, es lo que el hombre realiza no en virtud de sus capacidades naturales, sino lo que el don del Espíritu que se le ha dado le permite realizar superando todas las

fuerzas naturales. Es decir que el Espíritu es el que nos introduce en lo que es inaccesible para el hombre, accesible únicamente para Dios y que no podemos realizar sino únicamente en el poder de Dios. Los apóstoles que eran hombres como los demás, débiles, apocados, frágiles, se convirtieron en testigos incorruptibles cuando se les dio el Espíritu Santo el día de Pentecostés. Y esto no porque fueran hombres de carácter. Eran hombres como los demás. El santo no es más que un hombre dotado de una fuerza de carácter (139) que lo eleva por encima de los demás hombres, el santo es un hombre que reconociéndose débil y apocado, sin embargo, en el poder del Espíritu, emprende cosas que están sin pro porción con lo que él es capaz de realizar naturalmente. Y esto es así en todos los terrenos. La fe consiste en creer que el Espíritu nos introduce en unos dominios que son inaccesibles a nuestra razón natural y en que, sin embargo, vivificados por el Espíritu, podemos penetrar porque nos sostiene el poder de Dios.

Todas estas realidades nos manifiestan un orden propio que tiene en sí mismo su propia evidencia, y que es el orden de la santidad. Ahora bien, hemos estado diciendo constantemente que el objeto de la fe consistía en la existencia en el mundo de unas obras que son precisamente obras de Dios y no obras de los hombres, y que este era precisamente el orden de cosas propio del evangelio, de la Iglesia, del cristianismo. Es decir que estamos llamados a realizarnos en un orden de cosas que nos supera, pero que no podemos superarnos sino en la medida en que aquél que está más allá de nosotros viene a buscarnos allí donde estamos para introducirnos en ese orden que está más allá de nosotros mismos. Todo el cristianismo, volvemos a repetir, consiste en eso: el hombre al no poder llegar a Dios, Dios es el que viene a buscar al hombre para introducirlo en sí mismo. El Espíritu es esa fuerza ascensional que viene a arrebatarnos y a elevarnos hacia las alturas de Dios. Y en esto está toda la fe cristiana. Y por eso lo primero es la fe y no la voluntad. Porque la blasfemia por excelencia es la del hombre que por su propia voluntad pretende hacerse igual a Dios. Dios es totalmente inaccesible a todos nuestros esfuerzos. Pero nosotros creemos que ese Dios inaccesible a todos nuestros esfuerzos ha venido a buscarnos allí donde estábamos para introducirnos en el orden en que él está, y en esto consiste todo el cristianismo. Es el gesto del Hijo de Dios que viene a buscar la oveja perdida, que viene

a buscarnos a lo más profundo de nuestra miseria, de nuestra miseria física, de nuestra miseria psicológica, de nuestra miseria moral, cual quiera que sea el grado de nuestra miseria, porque lo propio del evangelio es que es accesible a todos, que viene a buscarnos (140) allí donde nos encontramos, pidiéndonos solamente una cosa, una confianza total — y eso es la fe — e introduciéndonos por su Espíritu, cualesquiera que seamos nosotros, en la vida que es su propia vida por el mismo poder que tiene por el hecho de que proviene de Dios y es el mismo Dios.

Esta experiencia culmina en ser santos, pero es también la de todo cristiano que cree que el Espíritu le ha sido dado y que el Espíritu trabaja en él. Este trabajo del Espíritu puede situarse en niveles muy distintos, porque nosotros somos muy resistentes a su acción, y él Espíritu tiene que trabajar mucho para transformarnos en profundidad. Tenemos una inteligencia terriblemente racionalista, tenemos una afectividad terriblemente egoísta, tenemos una voluntad, terriblemente obstinada, y hace falta mucho tiempo para que el Espíritu nos pueda transformar. Además el tiempo es uno de los factores esenciales de la fe. Pero precisamente la fe consiste en creer que en el Espíritu Santo estamos comprometidos en un proceso de transformación en el que basta confiar.

Desde este punto de vista, el gran enemigo del Espíritu es la impaciencia. Los hombres en general somos muy apresurados. Y especialmente somos muy apresurados en el orden espiritual. Saber sostenerse en el tiempo, resistir la prueba del tiempo es el gran secreto en todos los terrenos. Es el secreto del amor, es el secreto del genio y es el secreto de la santidad, es decir que nada es verdad sino aquello que ha resistido la prueba del tiempo. Desde el punto de vista del genio lo ha dicho Rilke: la paciencia es todo. Releed las *Cartas a un joven poeta*. Es la evidencia del amor; el amor se verifica en definitiva cuando ha resistido la prueba del tiempo; únicamente entonces desciende de las zonas superficiales a las zonas profundas. La santidad no es auténtica si no ha resistido al tiempo. La santidad consiste en hacerse pasar por la prueba del tiempo unas experiencias que son auténticas, pero que no se incorporan sino en la medida en que se viven en la paciencia y en lo cotidiano. Esta es la experiencia de la vida del Espíritu.

La explicación teológica

(141)Por lo tanto, de la misma manera que por el Antiguo testamento sé que existe un Dios, y por el nuevo Testamento sé que existe un Hijo de Dios, de la misma manera por la Iglesia sé que existe un Espíritu. Por eso san Gregorio Nacianceno no se equivocaba al decir que la Iglesia es el tiempo de la revelación del Espíritu, es decir el tiempo en el que el Espíritu se manifiesta a sí mismo a través de sus obras, en la Iglesia y en el corazón de los hombres. Y esto constituye el primer dato, el de la «existencia de tres», de lo que nos dan testimonio el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento y la Iglesia. La inteligencia no tiene otro objeto sino el conocer lo real. No se trata de construir un sistema, de armonizar una construcción, no se trata de provocar una proyección de nuestro espíritu, se trata del conocimiento de la realidad.

Únicamente nos falta preguntarnos de qué modo han reflexionado los cristianos sobre todo aquello que estaba implícito en este dato de la revelación. Cómo se organiza el conjunto de los Tres. La Escritura no lo explícita. Y en ese momento aparece la teología. La teología no es más que una reflexión sobre lo que está implícito en la Escritura y en la Tradición. El error de un determinado «biblismo» consistiría en creer que basta con atenerse a la Escritura. Tenemos que hablar partiendo de la Escritura, pero no podemos mantenernos simplemente en su formulación. Existen dos posibilidades. La primera consistiría en decir: son tres, por lo tanto los tres representan tres grados diferentes del mismo ser. Existe el Padre que es el Dios supremo, el Hijo que posee una divinidad inferior, y el Espíritu que sería el tercer grado. Es la concepción jerárquica que encontramos en muchos de los sistemas filosóficos y que filosóficamente es satisfactoria. Existiría una jerarquía de las esencias. Es lo que encontramos en el neoplatonismo, en el hinduismo. Pero es evidente que, en este caso, el Espíritu no sería Dios en el sentido propio de la palabra, ni el Hijo sería tampoco Dios hablando propiamente. Y por consiguiente, como dijeron ya los santos Padres del siglo IV, cuando en el bautismo se nos da el Espíritu, si el (142) Espíritu no es Dios no puede deificamos. Y en este sentido se nos engañaría. Ahí es donde se ve que la realidad se nos resiste. Con esto quiero decir que intentamos siempre reducir la realidad a unas categorías que nos satisfagan y que la realidad es la que se nos resiste en ese empeño. Es decir que la definición de la Trinidad tal como se nos dio en el Concilio de Nicea es todo lo

contrario a una simple construcción del espíritu humano. Es una expresión del modo como lo real opone su resistencia al espíritu del hombre, hasta que el espíritu lo ha expresado correctamente.

Al intentar pensar, con frecuencia tenemos que hacer de terminados ensayos o aproximaciones que inmediatamente vemos que no van con lo real. Por lo tanto el último criterio es siempre lo real; pensar, es penetrar lo real. Y por eso el sentido cristiano se resistió a las explicaciones que se daban durante tres siglos hasta que en el concilio de Nicea, se llegó a una explicitación correcta que consistió en afirmar que los tres son consubstanciales, es decir son absolutamente Dios en el mismo sentido pleno de la palabra y lo que los distingue no son los grados diferentes de participación en la deidad. Pero si los tres son absolutamente Dios en el sentido pleno de la palabra ¿qué es lo que puede distinguirlos?

Nos encontramos, pues, en un terreno que es la suprema aventura de la inteligencia. No existe nada más grande en la historia humana que esta aventura de la inteligencia humana, aventurándose en las zonas supremas de lo real. Rechazar la fe en el dominio de las opciones inverificables, en el dominio de la subjetividad, es la peor traición que se puede cometer ante el optimismo que el cristianismo profesa con respeto a la inteligencia humana. Porque el optimismo cristiano cree que la inteligencia está hecha para conocer la realidad y para conocerla en todos sus niveles, desde el nivel de la realidad material y del conocimiento científico, hasta el nivel de la metafísica, es decir de las estructuras del hombre. Pero aun más allá de la metafísica, la inteligencia puede escrutar ese universo que le abre Cristo y que son los mismos abismos de la realidad, el abismo de Dios y de lo que nos introduce en ese abismo.

(143) Existe en nosotros una raíz que se sumerge en las profundidades de la realidad. Los hombres somos unos seres complejos que existimos a niveles sucesivos, en un nivel animal y biológico, en un nivel intelectual y humano, y en un nivel último en ese abismo que es la vida de Dios y de la Trinidad. Y por eso tenemos pleno derecho a afirmar que el cristianismo es un humanismo integral, es decir un humanismo que desarrolla al hombre en todos los niveles de su experiencia. Tenemos que desconfiar siempre de todos los intentos que se hacen para reducir el espacio en el que se mueve nuestra existencia. Respiramos

plenamente en la medida en que no nos dejamos encerrar en la prisión del mundo material y biológico, ni incluso en la prisión del mundo racional y psicológico, sino ahí donde una parte de nosotros desemboca en esos grandes espacios que son los de la Trinidad. Y por eso en el cristianismo existe una alegría de vivir que es inconmensurable.

Ciertamente la experiencia que tenemos de la Trinidad es bien pobre en relación con la experiencia que tenemos de los otros niveles de nuestra existencia. Es mucho más fácil existir físicamente, existir intelectualmente que existir trinitariamente. Lo que ocurre con frecuencia es que engrandecemos lo que nos resulta más accesible y minimizamos lo que nos es más difícil. Porque estamos siempre temiendo la verdadera existencia, porque existe en nosotros un fondo de superficialidad contra el que nos es muy difícil resistir. Pero porque un terreno nos resulte poco accesible no por eso deja de ser absolutamente real. No hay nada más estúpido que el dudar de la existencia de Jesucristo por el hecho de que nuestra vida no viva suficientemente de Cristo. Nuestro modo ordinario de existencia es una existencia de pecadores, es decir una existencia de creyentes que se juzgan a sí mismos a la luz de la verdad. No hay por qué dudar de la realidad de las cosas por el hecho de que uno no sea capaz de vivirlas plenamente. Porque nosotros no seamos santos no tenemos por eso que dudar de que la santidad no sea sin embargo el verdadero sentido de nuestra existencia. Es absurdo querer hacer cambiar nuestras convicciones de acuerdo con las fluctuaciones (144) de nuestras existencias. Por el hecho de que me encuentre yo al margen de la Iglesia por mis propios problemas intelectuales o por mis problemas morales no por eso la Iglesia deja de ser el lugar de la vida y Cristo deja de ser el lugar de la verdad. El poner en duda lo que existe, basado en mis dificultades personales, no tiene ningún sentido real, si verdaderamente que remos ser sinceros. No hay nada más falso que el abandonar las convicciones a merced de los propios estados de alma. Cristo no existe porque yo lo sienta; ni deja de existir porque ya no lo sienta. Cristo continúa e tanto si lo siento como si no lo siento, de la misma manera que el sol continúa existiendo tanto si lo veo como si no lo veo. No es mi vista la que crea las cosas, sino que existiendo las cosas yo las percibo más o menos.

A través de esos primeros siglos cristianos existe por lo tanto un esfuerzo constante para llegar a un enunciado correcto del dato que nos ha dado la misma realidad. Se trata esencialmente de la explicación de un dato. Uno de los errores consistía en distinguir los Tres como si fueran tres grados. La otra dificultad es el no ver en los Tres sino unas simples manifestaciones sin consistencia en el Uno. Se trataba o de negar la Unidad de Dios, o de negar la Trinidad de las personas. La afirmación de Nicea hizo coincidir esas dos afirmaciones fundamentales: no hay más que un Dios y una sola naturaleza divina; y sin embargo en esta naturaleza divina subsisten tres personas distintas que poseen en común esta única realidad, y que se distinguen únicamente por las relaciones que las unas tienen con respecto a las otras. En otros términos, nada distingue al Padre del Hijo, lo tienen absolutamente todo en común, menos aquello que el Padre posee paternalmente, es decir como origen, y el Hijo filialmente, es decir recibiéndolo del Padre. La única cosa que distingue a las personas es la relación que una tiene con respecto a las otras. Además es evidente que el Padre no tiene ningún sentido sino en relación con el Hijo, y el Hijo no tiene sentido sino en relación con el Padre, es decir, que son nociones absolutamente correlativas. Y por lo tanto las personas divinas se distinguen exclusiva mente por sus relaciones.

(145) Las consecuencias de esta afirmación, incluso en el nivel de la antropología, son inmensas. Porque como ya hemos dicho, esta realidad es la que en última instancia fundamenta el hecho de que la realidad humana sea también esencialmente una relación entre las personas. Esta es la evidencia que nos da el amor, el hecho de que el amor se nos presente como el supremo valor. Nos hubiera parecido inconcebible que Dios no fuera amor, porque si Dios no hubiera sido amor, estaría privado de lo que se nos presenta como el valor supremo. Pues bien, el amor es esencialmente comunicación entre las personas. Dios no puede ser amor si no tiene eternamente alguien a quien amar. La existencia del amor en Dios supone eterna mente en Dios una distinción de personas. Porque la hipótesis de que Dios, al ser amor y no tener a nadie a quien amar, hubiera creado al mundo para tener a alguien a quien amar, es evidentemente contradictoria, porque en este caso hubiera existido un tiempo en el que Dios no teniendo nadie a quien amar hubiera estado privado de algo esencial. Y un ser a quien le falte algo

esencial no puede ser Dios, puesto que precisa mente Dios es la plenitud de todo bien. Y por lo tanto la re velación de la Trinidad en vez de ser una especie de elucubración intelectual que se nos impondría encima de un cristianismo que podría muy bien existir sin ella, es por el contrario la revelación suprema a la que damos nuestra plena adhesión al proclamarnos cristianos y cuyas consecuencias brotan en la totalidad de nuestra existencia. Y por eso el misterio de la Trinidad se nos presenta como arrojando una luz incomparable sobre toda la existencia cristiana, siendo al mismo tiempo lo que constituye para nosotros el mismo fondo de la revelación de Dios.

CONCLUSIÓN

(147) Acabo de afirmar lo que creo y por qué lo creo. Mi corazón se siente aliviado. No puedo soportar ese silencio sobre Dios que existe en el mundo, y del que los cristianos a veces son cómplices. Tenía necesidad de romper ese silencio. Quizá se me reproche el haber sido a veces demasiado duro sobre todo en relación con el ateísmo. Respecto profundamente la sinceridad de muchos ateos. Pero me siento obligado a decir que en el ateísmo existe hoy en día una especie de autosuficiencia, una especie de pretensión de tener siempre la razón de su parte, que exige ante todo el que se pongan otra vez las cosas en su sitio y que se libere a los hombres de ciertos terrores ideológicos. Únicamente después de haber nivelado el terreno será posible un verdadero diálogo sobre el ateísmo.

Quizá se me reproche también el haber sido injusto con las ciencias positivas. Con respecto a esto voy a explicarme. En primer lugar, admiro profundamente los maravillosos progresos de la ciencia y de sus aplicaciones técnicas. Lo he repetido con frecuencia en especial en *L'oraison probleme politique*. Por otra parte estoy convencido de que los medios cien tíficos son los que hoy en día están más abiertos a la fe, por las exigencias de rigor, de objetividad y de modestia que des arrolla la investigación científica. Creo con Tresmontant que el universo que la ciencia nos da a conocer conduce a Dios y que debemos hablar de él. Lo que únicamente he querido decir es que la ciencia como tal no nos ofrece el método para (148) conocer a Dios y que el predominio del conocimiento científico es por lo tanto una fuente de dificultades características de nuestros días.

Por el contrario en lo que se refiere a la aptitud de la inteligencia humana para conocer a Dios, creo haberme explicado lo suficientemente bien. Sobre este punto he sido más explícito que en

Dieu et nous. Si a veces doy la impresión contraria, se debe a la dificultad de la expresión, no a mi pensamiento. Por el contrario, estoy cada vez más convencido de que Dios le ha dado al hombre una inteligencia capaz no solamente de conocer la realidad del mundo físico, sino también la del mundo metafísico. Y si la revelación que se nos ha dado de Dios en Jesucristo supera todo lo que nuestra razón podría alcanzar, esto no significa de ninguna manera que nuestra razón no pueda por sí misma conocer con certeza la existencia y los atributos de Dios. Precisamente esta confianza en el hecho de que el hombre es naturalmente religioso es la que da todo su significado este libro.